تبينهما فلي ما أشار اليه أمير المؤمنين علي كرم الله وجهه بقوله رحم الله امرأ عرف نفسه واستعد لرمسه وعلم من أين وفي أين والى أين وقد اضطربت فيها الآراء وتصادمت الاهواء بحيث لا يرجى أن يتطابق عليها أهل زمان أو يتصالح فيها نوع الانسان اذا الوهم يعارض العقل في مآخذها والباطل يشاكل الحق في مباحثها فمن اقتدى بما جاءت به الشرائع فقد استقام وهدى ومن ترك هداه واتخذ الهه هواه ضل وغوى ومن جملة مخالفي شرائع الانبياء عليهم السلام الطائفة المنتمون الى الحكمة والفلسفة فانهم وان أصابوا في علومهم الهندسية والحسابية والمنطقية لعدم التباس الحق بالباطل في مباديها وعدم استيلاء غوائل الوهم في بواديها لكونها سهل المأخذ قريب المتناول لا يعارض فيها الوهم العقل بل يحكم بها على طاعة منه لكنهم أخطؤا في علومهم الطبيعية يسيرا والالهية كثيرا وان اجتهدوا فيها بعقولهم غاية الاجتهاد وارتادوا طرق الوصول اليها كمال الارتياد لكون مباديها بعيدة عن العقول والاوهام وأعلام طرقها خفية عن البصائر والافهام ثم ان عظماء الملة وعلماء الامة دونوا علم الكلام وصنفوا فيه كتبا معتبرة والفوا زبرا مطولة ومختصرة وحققوا فيها قواعد عقائد الاسلام وردوا على كل من يخالفهم من أهل البدع والضلال خصوصا على الفلاسفة الصائرين الى ما قادته أوهامهم من الخيال فانهم تتبعوا جملة أقاويلهم واحاطوا بكل ما يرومونه من مقاصدهم ودلائلهم حتى لم يبق من مرامهم أشياء من علومهم عليهم خافية واشتغلوا بالقلع على ما خالفوا فيه الشرائع بايرادات كافية بل زادوا عليه وتعرضوا الكل ما زلت فيه أقدامهم أو طغت أقلامهم خالف الشرع أو لم يخالفه شكر الله تعالى مساعيهم وحقق آمالهم ومباغيهم فصار قواعد الشرع ومعالم الدين بحسن اهتمامهم في بروج مشيدة وحصن حصين لا تنالها أيدي الشبه والارتياب ولا يطمع في الوقوع فيها ذو الضلالة والاحتلاب وان الامام المحقق حجة الاسلام أبا حامد

للشرائع والملل وجاحدون لتفاصيل الاديان والملل ويعتقدون انها نواميس مؤلفة وحيل مزخرفة فلما قرع ذلك سمعهم ووافق ما حكي لهم من عقائدهم طبعهم تجملوا باعتقاد الكفر تحيزا الى غمار الفضلاء بزعمهم وانخراطا في سلكهم وترفعا عن مساعدة الجماهير والدهماء واستنكافا من القناعة باديان الآباء ظنا بان اظهار التكايس في النزوع عن تقليد الحق بالشروع في تقليد الباطل جمال وغفلة منهم عن الانتقال الى تقليد عن تقليد خرق وخيال فاية رتبة في عالم الله أخس من رتبة من يتجمل بترك الحق المعتقد تقليدا بالتسارع الى قبول الباطل دون أن يقبله خبرا وتحقيقا والبله من العوام بمعزل عن فضيحة هذه المهواة فليس في سجيتهم حب التكايس بالتشبه بذوي الضلالات والبلاهة أدنى الى الخلاص من فطانة بتراء والعمى أقرب الى السلامة من بصيرة حولاء فلما رأيت هذا العرق من الحماقة نابضا على هؤلاء الاغبياء ابتدأت بتحرير هذا الكتاب ردا على الفلاسفة القدماء مبينا تهافت عقيدتهم وتناقض كلمتهم فيما يتعلق بالالهيات وكاشفا عن غوائل مذهبهم وعوراته التي هي على التحقيق مضاحك العقلاء وعبرة عند الاذكياء أعني ما اختصوا به عن الجماهير والدهماء من فنون العقائد والآراء (هذا) مع حكاية مذهبهم على وجهه ليتبين لهؤلاء الملحدة تقليدا اتفاق كل مرموق من الاوائل والاواخر على الايمان بالله واليوم الآخر وان الاختلافات راجعة الى تفاصيل خارجة عن هذين القطبين اللذين لاجلهما بعث الانبياء المؤيدون بالمعجزات وانه لم يذهب الى انكارهما الا شرذمة يسيرة من ذوي العقول المنكوسة والآراء المعكوسة الذين لا يؤبه لهم ولا يعبأ بهم فيما بين النظار ولا يعدون الا في زمرة الشياطين الاشرار وغمار الاغبياء والاغمار ليكف عن غلوائه من يظن أن التجمل بالكفر تقليدا يدل على حسن رأيه أو يشعر بفطنته وذكائه اذ يتحقق ان هؤلاء الذين تشبه بهم من زعماء الفلاسفة ورؤسائهم براء عما قذفوا به من جحد الشرائع وانهم مؤمنون بالله ومصدقون لرسله ولكنهم اختبطوا في تفاصيل بعد هذه الاصول قد زلوا فيها فضلوا وأضلوا عن سواء السبيل ونحن نكشف عن فنون ما انخدعوا به من التخاييل والاباطيل ونبين ان ذلك تهويل ما وراءه تحصيل والله تعالى ولي التوفيق لاظهار ما قصدناه من التحقيق ولنصدر الآن الكتاب بمقدمات تعرب عن مساق الكلام في الكتاب (مقدمة) ليعلم أن الخوض في حكاية اختلاف الفلاسفة تطويل فان خبطهم طويل ونزاعهم كثير وآراءهم منتشرة وطرقهم متباعدة متدابرة (فلنقتصر) على اظهار التناقض في رأي مقدمهم الذي هو الفيلسوف المطلق والمعلم الاول فانه رتب علومهم وهذبها بزعمهم وحذف الحشو من آرائهم وانتقى ما هو الاقرب الى أصول أهوائهم وهو ارسطاطاليس وقد رد على كل من قبله حتى على استاذه الملقب عندهم بافلاطون الالهي ثم اعتذر عن مخالفته استاذه بأن قال أفلاطون صديق والحق صديق ولكن الحق أصدق منه وانما نقلنا هذه الحكاية عنهم ليعلم انه لا تثبت ولا اتقان لمذهبهم عندهم وانهم يحكمون بظن وتخمين من غير تحقيق ويقين ويستدلون على صدق علومهم الالهية بظهور العلوم الحسابية والمنطقية ويستدرجون به ضعفاء العقول ولو كانت علومهم الالهية متقنة البراهين نقية عن التخمين كعلومهم الحسابية والمنطقية لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا في الحسابية ثم المترجمون لكلام ارسطاطاليس لم ينفك كلامهم عن تحريف وتبديل محوج الى تفسير وتأويل

محمد بن محمد الغزالي برّد الله مضجعه ونوّر مهجعه ابتدع من بينهم طريقة غراء واخترع رسالة عذراء في ابطال أقاويل الحكماء وسماها تهافت الفلاسفة وبيّن بها تناقض عقائدهم وضعف قواعدهم وبطلان معاقدهم وأودع غرائب نكت كانت كامنة تحت الاستار وأوضح ان بعد طرقا دجاجا كانت مختفية عن الابصار جزاه الله عنا وعن كافة المسلمين خير الجزاء في دار القرار ثم اني أمرت من جناب من تجب طاعته ٤ ولا يسع الا موافقته وما هو الا حضرة السلطان الاعظم والخاقان الاعلم الاكرم محرز ممالك طوائف الامم من العرب والعجم جامع مكارم الاخلاق مالك سرير الخلافة بالاستحقاق ظل الله على العالمين غياث الحق والدنيا والدين ملاذ الخلائق أجمعين السلطان أبو الفتح محمد خان ابن السلطان مراد خان ابن السلطان محمد خان لازالت سدته السنية ملجأ لطوائف الانام وعتبته العلية ملاذا عن حوادث الايام الى قيام الساعة وساعة القيام بالنبي وآله الكرام وهو الذي بسط بساط الامن على بسيط الغبراء ورفع رايات العلم والكمال بعد انتكاسها الى محيط الخضراء وعمر رباع الفضل والافضال بعد اندراسها حتى أصبحت مخضرة الاطراف والارجاء وشيد قواعد العدل والانصاف وهدم أساس الجور والاعتساف ومحى آثار أهل الكفر والضلال وجعل بيوت أصنامهم مساجد يذكر فيها اسم الله بالغدو والآصال فان أردت أن أصفه حق وصفه كنت كمن يريد مساحة السماء بذرعه فالسكوت عن مدحه مدحه والاقرار ان بالعجز عن وصفه وصفه خلد الله أيام سلطنته الزهراء وأيد بدوام دولته نظام الشريعة الغراء من قال آمين أبقى الله مهجته الى يوم الدين بان أملي كتابا على مثالها وأنسج ديباجة على منوالها فبادرت الى مقتضى الاشارة وامتثلت بواجب الطاعة على حسب الطاقة مع قلة البضاعة وقصور الباع في الصناعة وتوزع البال وتشتت الحال وتراكم الاشغال وبذلت في تحريره جهد

حتى أثار ذلك أيضا نزاعا بينهم وأقومهم بالنقل والتحقيق من المتفلسفة الاسلامية الفارابي أبو نصر وابن سينا فلنقتصر على ابطال ما اختاراه ورأياه الصحيح من مذاهب رؤسائهم في الضلال فان ما هجراه واستنكفا من المتابعة فيه لا يتمارى في اختلاله ولا يفتقر الى نظر طويل في ابطاله فليعلم انا مقتصرون على رد مذاهبهم بحسب نقل هذين الرجلين كيلا ينتشر الكلام بحسب انتشار المذاهب (مقدمة ثانية) ليعلم ان الخلاف بينهم وبين غيرهم من الفرق على ثلاثة أقسام (قسم) يرجع النزاع فيه الى لفظ مجرد كتسميتهم صانع العالم تعالى عن قولهم جوهرا مع تفسيرهم الجوهر بأنه الموجود لا في موضوع أي القائم بنفسه الذي لا يحتاج الى مقوم يقومه ولم يريدوا بالجوهر المتحيز على ما أراده خصومهم ولسنا نخوض في ابطال هذا لان معنى القائم بالنفس اذا صار متفقا عليه رجع الكلام في التعبير باسم الجوهر عن هذا المعنى الى البحث عن اللغة وأكثرهم لا يسمونه جوهرا وان سوغت اللغة اطلاقه رجع جواز اطلاقه في الشرع الى المباحث الفقهية فان تحريم اطلاق الاسامي واباحتها يؤخذ مما يدل عليه ظواهر الشرع ولعلك تقول هذا انما ذكره المتكلمون في الصفات ولم يورده الفقهاء في فن الفقه فلا ينبغي أن يلتبس عليك حقائق الامور بالعادات والمراسم فقد عرفت انه بحث عن جواز التلفظ بلفظ صدق معناه على المسمى به فهو كالبحث عن جواز فعل من الافعال (القسم الثاني) ما لا يصدم مذهبهم فيه أصلا من أصول الدين وليس من ضرورة تصديق الانبياء والرسل صلوات الله عليهم منازعتهم فيه كقولهم ان كسوف القمر عبارة عن انمحاء ضوء القمر بتوسط الارض بينه وبين الشمس من حيث انه يقتبس نوره من الشمس والارض كرة والسماء محيطة بها من الجوانب فاذا وقع القمر في ظل الارض انقطع عنه نور الشمس وكقولهم ان كسوف الشمس معناه وقوف جرم القمر بين الناظر وبين الشمس وذلك عند اجتماعهما في العقدتين على دقيقة واحدة وهذا الفن أيضا لسنا نخوض في ابطاله اذ لا يتعلق به غرض ومن ظن أن المناظرة في ابطال هذا من الدين فقد جنى على الدين وضعف أمره فان هذه الامور تقوم عليها براهين هندسية وحسابية لا تبقى معها ريبة فمن يطلع عليها ويتحقق أدلتها حتى يخبر بسببها عن وقت الكسوفين وقدرهما ومدة بقائهما الى الانجلاء اذا قيل له ان هذا على خلاف الشرع لم يسترب فيه وانما يستريب في الشرع وضرر الشرع ممن ينصره لا بطريقه أكثر من ضرره ممن يطعن فيه بطريقه وهو كما قيل عدو عاقل خير من صديق جاهل (فان قيل) فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الشمس والقمر لآيتان من آيات الله لا ينكسفان لموت أحد ولا لحياته فاذا رأيتم ذلك فافزعوا الى ذكر الله تعالى والصلاة فكيف يلائم هذا ما قالوه (قلنا) وليس في هذا ما يناقض ما قالوه اذ ليس فيه الا نفي وقوع الكسوف لموت أحد أو لحياته والامر بالصلاة عنده والشرع الذي يأمر بالصلاة عند الزوال والغروب والطلوع من أين يبعد منه أن يأمر عند الكسوف بها استحبابا (فان قيل) فقد روي انه قال في آخر الحديث ولكن الله اذا تجلى لشيء خضع له فيدل على ان الكسوف خضوع بسبب التجلي (قلنا) هذه الزيادة لم يصح نقلها فيجب تكذيب ناقلها وانما المروي ما ذكرناه كيف ولو كان صحيحا لكان تأويله أهون من مكابرة أمور قطعية فكم من ظواهر أوّلت بالادلة القطعية التي لا تنتهي في الوضوح الى هذا الحد وأعظم ما يقدح به الملحدة

المستطيع وان لم يدرك الضالع شأو الضليع فان وقع في حيز القبول فهو غاية المأمول ونهاية المسؤول والا فاني لست أول
من طمع في غير مطمع ومنى ان يكن حقا يكن أحسن المنى والا فقد عشنا بها زمنا رغدا والمرجو ممن جبل على الانصاف طبعه وعصم
من الاعتساف نفسه ان يعذرني فيما زلت فيه القدم أو طغى به القلم فان استكشاف اسرار الدقائق واستيضاح أنوار الحقائق
مما يتعذر مع العوائق والعلائق لاسيما اذا كانت الفكرة كليلة والبضاعة قليلة ٥ على ان من يحكم بالتخطئة لا لاجل
الحسد والعناد ولا عن
هوى يعدل به عن سنن
الرشاد له يجد مخرجا
صالحا لو دقق النظر
ومنهجا واضحا لو لاحظ
المقصد المعتبر ومن
تجنب طريق العدل
والانصاف وركب متن
البغي والاعتساف يرفع
عن القبول شامخ أنفه
وان أوتي الحق الصريح
الذي لا يأتيه الباطل من
بين يديه ولا من خلفه
ومع ذلك ما أبرئ نفسي
عن النقص والتقصير
ولا أزكيها عن ان تكون
محلا للملام والتعيير فان
الانسان جبل على
النقصان ولكن رفع
عن الامة الخطأ والنسيان
ثم ان وقع في اثناء المقال
ما يشير الى سهو القلم من
الامام حجة الاسلام فذلك
والعياذ بالله ليس ازراء به
بابراز هفواته أو وضعا
من رفيع قدره باظهار
سقطاته وكيف واني
معترف باني مغترف من
فضالته ومسترشد
بدلالته من فوائده
ومنتفع بفرائده ومهتد
بانواره ومقتف بآثاره بل نبينها على المرام حسبما عن لي من الرد والقبول والنقض والابرام وما أحمل ذلك الا على الخاطر
الماسح لا الراسخ أو على انه أفرط اهتمامه بالمباحثة والافادة فلم يتفرغ للمراجعة والاعادة مع ان تصانيف المتقدمين والمتأخرين
لا تخلو عن امثال ذلك ومصداقه ما قال عز من قائل ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا والى الله أتضرع في ان يهديني
سبيل الصواب ويعصمني مما يصم من الخطل والاضطراب وهو حسبي ونعم الوكيل ﴿اعلم﴾ ان الفلاسفة وضعوا الموجودات أنواعا

ان يصرح ناصر الشرع بأن هذا وأمثاله على خلاف الشرع فيسهل عليه طريق ابطال الشرع
ان كان شرطه أمثال ذلك وهذا لان البحث في العالم عن كونه حادثا أو قديما ثم اذا ثبت حدوثه فسواء
كان كرة أو بسيطا أو مثمنا أو مسدسا وسواء كانت السموات وما تحتها ثلاثة عشر طبقة كما قالوه
أو أقل أو أكثر فنسبة النظر فيه الى البحث الالهي كنسبة النظر الى طبقات البصل وعدد
حب الرمان فالمقصود كونها من فعل الله فقط كيفما كانت ﴿القسم الثالث﴾ ما يتعلق
النزاع فيه بأصل من أصول الدين كالقول في حدوث العالم وصفات الصانع وبيان حشر الاجساد
والابدان وقد أنكروا جميع ذلك فهذا الفن ونظائره هو الذي ينبغي أن يظهر فساد مذهبهم فيه دون
ما عداه (مقدمة ثالثة) ليعلم ان المقصود تنبيه من حسن اعتقاده في الفلاسفة وظن أن مسالكهم
نقية عن التناقض ببيان وجوه تهافتهم فلذلك انا لا أدخل في الاعتراض عليهم الا دخول مطالب منكر
لا دخول مدع مثبت فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعا به بالزامات مختلفة فألزمهم تارة مذهب المعتزلة
وأخرى مذهب الكرامية وطورا مذهب الواقفية ولا انتهض ذابا عن مذهب مخصوص بل أجعل جميع
الفرق ألبا واحدا عليهم فان سائر الفرق ربما خالفونا في التفصيل وهؤلاء يتعرضون لاصول الدين
فلنتظاهر عليهم فعند الشدائد تذهب الاحقاد (مقدمة رابعة) من عظائم حيل هؤلاء في الاستدراج
اذا أورد عليهم اشكال في معرض الحجاج قولهم ان هذه العلوم الالهية غامضة خفية وهي أعصى العلوم
على الافهام الذكية ولا يتوصل الى معرفة الجواب عن هذه الاشكالات الا بتقديم الرياضيات
والمنطقيات فمن يقلدهم في كفرهم ان خطر له اشكال على مذهبهم يحسن الظن بهم ويقول لا شك في أن
علومهم مشتملة على حله وانما يعسر علي دركه لاني لم أحكم المنطقيات ولم أحصل الرياضيات (فنقول)
أما الرياضيات التي هي نظر في الكم المنفصل وهو الحساب فلا تعلق لها بالالهيات وقول القائل ان
الالهيات يحتاج اليها أخرق كقول القائل ان الطب والنحو واللغة يحتاج اليها الحساب أو الحساب يحتاج
الى الطب وأما الهندسيات التي هي نظر في الكم المتصل يرجع حاصله الى بيان ان السموات وما تحتها
الى المركز كروي الشكل وبيان عدد طبقاتها وبيان عدد الاكر المتحركة في الافلاك وبيان مقدار
حركاتها فلنسلم لهم جميع ذلك جدلا أو اعتقادا فلا يحتاجون الى اقامة البراهين عليه ولا يقدح ذلك في شئ
من النظر الالهي وهو كقول القائل العلم بان هذا البيت حصل بصنع صانع بناه عالم مريد قادر حي يفتقر
الى ان يعرف ان البيت مسدس أو مثمن وان يعرف عدد جذوعه وعدد لبناته وهو هذيان لا يخفى فساده
وكقول القائل لا يعرف كون هذه البصلة حادثة ما لم يعرف عدد طبقاتها ولا يعرف كون هذه الرمانة
حادثة ما لم يعرف عدد حباتها وهو هجر من الكلام مستغث عند كل عاقل نعم قولهم ان المنطقيات لابد
من احكامها فهو صحيح ولكن المنطق ليس مخصوصا بهم وانما هو الاصل الذي نسميه في فن الكلام كتاب
النظر فغيروا عبارته الى المنطق تهويلا وقد نسميه كتاب الجدل وقد نسميه مدارك العقول فاذا سمع
المتكايس والمستضعف اسم المنطق ظن أنه فن غريب لا يعرفه المتكلمون ولا يطلع عليه الا الفلاسفة
ونحن لدفع هذا الخيال واستئصال هذه الحيلة في الاضلال نرى ان نفرد القول في مدارك العقول في غير
هذا الكتاب ونهجر فيه ألفاظ المتكلمين والاصوليين بل نوردها بعبارات المنطقيين ونصبها في قوالبهم

ونقتفي آثارهم لفظا لفظا ونناظرهم في هذا الكتاب بلغتهم أعني بعباراتهم في المنطق ونوضح ان ماشرطوه في صحة مادة القياس في قسم البرهان من المنطق وماشرطوه في صورته في كتاب القياس وما وضعوه من الاوضاع في ايساغوجي وقاطيغورياس التي هي من أجزاء المنطق ومقدماته لم يتمكنوا من الوفاء بشئ منه في علومهم الالهية ولكنا نرى ان نفرد مدارك العقول في غير هذا الكتاب فانه كالآلة لدرك مقصود هذا الكتاب ونفرد له كتابا مفردا يرجع اليه ولكن رب ناظر يستغنى عنه في الفهم فيؤخره حتى يعرض عنه من لا يحتاج اليه ومن لا يفهم ألفاظنا في آحاد المسائل في الرد عليهم فينبغي ان يبتدئ أولا بحفظ الكتاب الذي سميناه معيار العلم الذي هو الملقب بالمنطق عندهم (ولنذكر الآن) بعد المقدمات فهرست المسائل التي أظهرنا تناقض مذهبهم فيها في هذا الكتاب وهي عشرون مسئلة (المسئلة الاولى) في ابطال مذهبهم في أزلية العالم (المسئلة الثانية) في ابطال مذهبهم في أبدية العالم (الثالثة) في بيان تلبيسهم في قولهم ان الله صانع العالم وان العالم صنعه (الرابعة) في تعجيزهم عن اثبات الصانع (الخامسة) في تعجيزهم عن اقامة الدليل على استحالة الهين (السادسة) في ابطال مذهبهم في نفي الصفات (السابعة) في ابطال قولهم ان ذات الاول لا ينقسم بالجنس والفصل (الثامنة) في ابطال قولهم ان الاول موجود بسيط بلا ماهية (التاسعة) في تعجيزهم عن بيان الاول ليس بجسم (العاشرة) في بيان ان القول بالدهر ونفي الصانع لازم لهم (الحادية عشرة) في تعجيزهم عن القول بأن الاول يعلم غيره (الثانية عشرة) في تعجيزهم عن القول بان الاول يعلم ذاته (الثالثة عشرة) في ابطال قولهم ان الاول لا يعلم الجزئيات (الرابعة عشرة) في ابطال قولهم ان السماء حيوان متحرك بالارادة (الخامسة عشرة) في ابطال ماذكروه من الغرض المحرك للسماء (السادسة عشرة) في ابطال قولهم ان نفوس السموات تعلم جميع الجزئيات الحادثة في هذا العالم (السابعة عشرة) في ابطال قولهم باستحالة خرق العادات (الثامنة عشرة) في تعجيزهم عن اقامة البرهان العقلي على ان نفس الانسان جوهر قائم بنفسه ليس بجسم ولا عرض (التاسعة عشرة) في ابطال قولهم باستحالة الفناء على النفوس البشرية (العشرون) في ابطال انكارهم البعث وحشر الاجساد مع التلذذ والتألم في الجنة والنار باللذات والآلام الجسمانية (فهذا) ما أردنا ان نذكر تناقضهم فيه من جملة علومهم الالهية والطبيعية (وأما الرياضيات) فلا معنى لانكارها ولا للمخالفة فيها فانها ترجع الى الحساب والهندسة (وأما المنطقيات) فهي نظر في آلة الفكر في المعقولات ولا يتفق فيه خلاف به مبالاة وسنورد في كتاب معيار العلم جملة ما يحتاج اليه لفهم مضمون هذا الكتاب ان شاء الله تعالى (مسئلة) في ابطال قولهم بقدم العالم وتفصيل المذاهب اختلفت الفلاسفة في قدم العالم والذي استقر عليه رأي جماهيرهم المتقدمين والمتأخرين القول بقدمه وانه لم يزل موجودا مع الله تعالى ومعلولا له ومساوقا معه غير متأخر عنه بالزمان مساوقة المعلول للعلة ومساوقة النور للشمس وان تقدم البارى تعالى عليه كتقدم العلة على المعلول وهو تقدم بالذات والرتبة لا بالزمان (وحكى عن أفلاطون) انه قال العالم مكون محدث ثم منهم من أول كلامه وأبى أن يكون حدوث العالم معتقدا له (وذهب) جالينوس في آخر عمره في كتابه الذي سماه ما يعتقده جالينوس رأيا الى التوقف في هذه المسئلة وانه لا يدرى العالم قديم أو محدث وربما دل

وأجناسا وبحثوا عن أحوالها حيث ما وصل اليه عقولهم تحصل لهم علوم متشعبة وفنون متكثرة وبيانها على الاجمال هو ان الحكمة تنقسم بالقسمة الاولى الى نظرية وعملية لانها ان تعلقت بما بالقدرتنا تأثير فيه فهي الحكمة العملية والا فالنظرية والعملية اما ان تختص بالشخص وحده أولا تختص فالمختصة هي علم الاخلاق وغير المختصة ان كان باعتبار مشاركة أهل المنزل فقط فهو علم تدبير المنزل والا فهو تدبير المدينة والنظرية ٦ اما أن تكون علما بما يتجرد عن المادة الجسمانية في الوجودين أولا تكون والاول هو العلم الاعلى ويسمى أيضا بالعلم الكلي وبالفلسفة الاولى وبعلم مابعد الطبيعة والعلم الالهي والذي لا يكون ان صح تجرد معلومه عنها في الذهن فقط فهو الحكمة الوسطى ويسمى بالعلم الرياضي أيضا والا فهو العلم الطبيعي ويسمى أيضا بالعلم الاسفل وهذه هي أصول الحكمة وأما فروعها فالعلم بكيفية الوحي وعلم أحوال المعاد الروحاني وهما فرعان للعلم الاعلى وعلم الجمع والتفريق وعلم الجبر والمقابلة وعلم المساحة وعلم جر الاثقال وعلم الاوزان والموازين وعلم الآلات الجزئية وعلم المناظر وعلم المرايا وعلم نقل المياه وعلم الزيجات والتقاويم وعلم اتخاذ آلات الالحان وعلم الحيل الهندسية وهي فروع العلم الرياضي وعلم الطب وعلم أحكام النجوم وعلم الفراسة وعلم التعبير وعلم الطلسمات وعلم النيرنجات وعلم الكيمياء وهي فروع العلم الطبيعي وليس يتعلق غرضنا بالابطال في هذه الرسالة الا بالقسمين منها أعني الطبيعي والالهي على

لان المخالفة لما ثبت من القواعد الشرعية والعقائد الدينية مقصورة عليهما وأما الحكمة الوسطى فالهندسيات والحسابيات منها لا تعلق لها بالشرع أصلا مع كون مباديها متسقة منتظمة يحكم الوهم فيها على طاعة من العقل فلا يقع فيهما الغلط وأما الهيئة فاكثر ماذكروا فيها من عظم أمر السموات وعجيب خلقها وبديع صنعها أمر شهد به الامارات ودل عليه العلامات من غير اخلال بما ثبت

عن القواعد الشرعية والعقائد الدينية بل قد ينتفع ببعض مسائلها في الشرعيات كمعرفة المشارق والمغارب واختلاف المطالع وأمر القبلة وأوقات الصلوات وغير ذلك وبعضها مما يعين على التفكر في خالق السموات والارض المؤدي الى مزيد اطلاع بصنائع حكمة الصانع وباهر قدرته وان وقع فيها شيء مما يخالف ظاهر الشرع فانهم بنوا اثبات ذلك على مقدمات طبيعية والهية لا يتيسر لهم اثباتها فلا يثبت ما يبتنى عليها من مسائل الهيئة فلا حاجة لنا الى التعرض لها بالاستدلال فنريد ان نحكي في هذه الرسالة من قواعدهم الطبيعية والالهية ما أورده الامام حجة الاسلام مع بعض آخر مما لم يورده بادلتها المعول عليها عندهم على وجوهها ثم نبطلها ارغاما للمتفلسفة المبطلين واعظاما لاهل الحق واليقين وانتقاما من الذين أجرموا وكان حقا علينا نصر المؤمنين وهي مشتملة على اثنين وعشرين فصلا (الاول) في ابطال قولهم المبدأ الاول موجب بالذات لا فاعل بالاختيار (الثاني) في ابطال قولهم بقدم العالم (الثالث) في ابطال قولهم في أبدية العالم (الرابع) في ابطال قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد (الخامس) في ابطال قولهم في كيفية صدور العالم المركب من المختلفات عن المبدأ الواحد (السادس) في تعجيزهم عن الاستدلال على وجود الصانع للعالم (السابع) في بيان عجزهم عن اقامة الدليل على وحدانية الواجب (الثامن) في ابطال ان الواحد لا يكون قابلا وفاعلا لشيء واحد (التاسع) في ابطال مذهبهم في نفي الصفات (العاشر) في تعجيزهم عن اثبات قولهم ان ذات الاول لا ينقسم بالجنس والفصل (الحادي عشر) في تعجيزهم عن اثبات قولهم ان وجود الاول عين ماهيته (الثاني عشر) في تعجيزهم عن اثبات ان الاول ليس بجسم (الثالث عشر) في تعجيزهم عن القول بان الاول يعلم غيره بنوع كلي (الرابع عشر) في تعجيزهم عن القول بان الاول يعلم ذاته (الخامس عشر) في ابطال قولهم ان الاول لا يعلم الجزئيات (السادس عشر) في ابطال قولهم ان السماء متحرك بالارادة (السابع عشر) في ابطال

على انه لا يمكن ان يعرف وان ذلك ليس لقصور فيه بل لاستعصاء هذه المسئلة في نفسها على العقل ولكن هذا كالشاذ في مذهبهم وانما مذهب جميعهم انه قديم وانه بالجملة لا يتصور ان يصدر حادث عن قديم بغير واسطة أصلا (ايراد أدلتهم) لو ذهبت أصف ما نقل عنهم في معرض الادلة وما ذكر في الاعتراض عليه لسودت في هذه المسئلة أوراقا ولكن لا خير في التطويل فلنحذف من أدلتهم ما يجري مجرى التحكم أو التخيل الضعيف الذي يهون على كل ناظر حله ولنقتصر على ايراد ما له موقع في النفس مما يجوز أن ينتهض مشككا لفحول النظار فان تشكيك الضعفاء بادنى خيال ممكن ولهذا الفن من الادلة ثلاثة (الاول) قولهم يستحيل صدور حادث من قديم مطلقا لانا اذا فرضنا القديم ولم يصدر منه العالم مثلا فانما لم يصدر لانه لم يكن للوجود مرجح بل كان وجود العالم ممكنا امكانا صرفا فاذا حدث بعد ذلك لم يخل اما ان تجدد مرجح أو لم يتجدد فان لم يتجدد مرجح بقي العالم على الامكان الصرف كما كان قبل ذلك وان تجدد مرجح فمن محدث ذلك المرجح ولم حدث الآن ولم يحدث من قبل فالسؤال في حدوث المرجح قائم وبالجملة فأحوال القديم اذا كانت متشابهة فاما أن لا يوجد عنه شيء قط واما ان يوجد على الدوام فاما أن يتميز حال الترك عن حال الشروع فهو محال (وتحقيقه) ان يقال لم يحدث العالم قبل حدوثه لا يمكن ان يحال على عجزه عن الاحداث ولا على استحالة الحدوث فان ذلك يؤدي الى ان ينقلب القديم من العجز الى القدرة والعالم من الاستحالة الى الامكان وكلاهما محالان ولا يمكن ان يقال لم يكن قبله غرض ثم تجدد غرض ولا يمكن أن يحال على فقد آلة ثم على وجودها بل أقرب ما يتخيل ان يقال لم يرد وجوده قبل ذلك فيلزم أن يقال حصل وجوده لانه صار مريدا لوجوده بعد ان لم يكن مريدا فيكون قد حدثت الارادة وحدوثها في ذاته محال لانه ليس محل الحوادث وحدوثها لا في ذاته لا يجعله مريدا ولنترك النظر في محل حدوثها أليس فانما الاشكال في أصل حدوثه وانه من أين حدث ولم حدث الآن ولم يحدث قبله أحدث الآن لا من جهة الله فان جاز حدوث حادث من غير محدث فليكن العالم حادثا لا صانع له والا فاي فرق بين حادث وحادث وان حدث باحداث الله فلم حدث الآن ولم يحدث قبل العدم آلة أو قدرة أو غرض أو طبيعة فلما ان تبدل ذلك بالوجود حدث وعاد الاشكال بعينه أو لعدم الارادة الاولى فتفتقر الارادة الى ارادة كالارادة الاولى ويتسلسل الى غير نهاية فاذن قد تحقق بالقول المطلق ان صدور الحادث من القديم من غير تغيير أمر من القديم من قدرة أو آلة أو وقت أو غرض أو طبع محال وتقدير تغيير القديم محال لان الكلام في ذلك التغيير الحادث كالكلام في غيره والكل محال ومهما كان العالم موجودا واستحال حدوثه ثبت قدمه لا محالة فهذا أخيل أدلتهم وبالجملة كلامهم في سائر مسائل الالهيات أرك من كلامهم في هذه المسئلة اذ يقدرون هاهنا على فنون من التخييل لا يتمكنون منه في غيرها فلذلك قدمنا هذه المسئلة وقدمنا أقوى أدلتهم والاعتراض من وجهين (أحدهما) ان يقال لم تنكرون على من يقول ان العالم حدث بارادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه وان يستمر العدم الى الغاية التي استمر اليها وان يبتدأ الوجود من حيث ابتدئ وان الوجود قبله لم يكن مرادا فلم يحدث لذلك وانه في وقته الذي حدث فيه مراد بالارادة القديمة فحدث لذلك فما المانع لهذا الاعتقاد وما المحيل له (فان قيل) هذا محال بين الاحالة لان الحادث موجب ومسبب وكما يستحيل حادث بغير سبب

ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء (الثامن عشر) في ابطال قولهم ان نفوس السموات مطلعة على الجزئيات الحادثة في هذا العالم (التاسع عشر) في ابطال قولهم بوجوب الاقتران وامتناع الانفكاك بين الاشياء العادية والمسببات (العشرون) في تعجيزهم عن اثبات ان نفس الانسان جوهر مجرد قائم بذاته (الحادي والعشرون) في ابطال قولهم باستحالة الفناء على النفوس البشرية (الثاني والعشرون) في ابطال قولهم بنفي البعث وحشر الاجساد والله الهادي الى سبيل الرشاد ٨

﴿الفصل الاول في ابطال قولهم المبدأ الاول موجب بالذات﴾ ذهب أرباب الملل والشرائع من أهل الاسلام وغيرهم الى انه تعالى قادر مختار على معنى انه يصح منه ايجاد العالم وتركه وليس شئ منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه وترجيح الفعل انما هو بارادته وخالفت الفلاسفة في ذلك وقالوا انه موجب بالذات لا بمعنى ان فاعليته كفاعلية المجبورين من ذوي الطبائع الجسمانية كاحراق النار واشراق الشمس بل على معنى انه تعالى تام في فاعليته فيجب منه ما تم استعداده للوجود من غير انبعاث قصد وطلب مع علمه بمعلوله وصدوره عنه فهو الجواد الحق والفياض المطلق وما يتوهم من انه لا خلاف بين المتكلمين والفلاسفة في كونه تعالى قادرا مختارا فان الكل متفقون عليه بل الخلاف في ان الفعل هل يجامع القدرة والارادة أولا فذهبت الفلاسفة الى ان الفعل يجب مقارنته للقدرة والارادة لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة وذهب المتكلمون الى انه يجب تأخر الفعل عنهما لوجوب عدم الفعل حال ما يقصد اليه والا يلزم طلب حصول الحاصل وليس بشئ بل الخلاف ثابت بيننا وبينهم في القدرة بمعنى صحة الفعل والترك فانهم يقولون ان تمثل نظام جميع الموجودات من الازل الى الابد في علمه تعالى مع الاوقات المترتبة الغير المتناهية التي يجب و يليق ان يقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات لازم

وهو موجب يستحيل ايضا وجوده موجب قد تم شرائط ايجابه وأركانه وأسبابه حاصلة حتى لم يبق شئ منتظر اليه ثم يتأخر عنه الموجب بل وجود الموجب عند تحقق الموجب بتمام شروطه ضروري وتأخره محال حسب استحالة وجود الحادث الموجب بلا موجب فقبل وجود العالم كان المريد موجودا والارادة موجودة ونسبتها الى المراد موجودة ولم يتجدد مريد ولم تتجدد ارادة ولا تجدد للارادة نسبة لم تكن قبل فان كل ذلك تغير فكيف تجدد المراد وما المانع من التجدد قبل ذلك وحال التجدد لم يتميز عن الحال السابق في شئ من الاشياء وأمر من الامور وحال من الاحوال ونسبة من النسب بل الامور كما كانت بعينها ثم لم يكن وجد المراد وبقيت هي بعينها كما كانت ووجد المراد ما هذا الا غاية الاحالة وليس استحالة هذا الجنس في الموجب والموجب الضروري الذاتي بل وفي العرفي والوضعي فان الرجل لو تلفظ بطلاق زوجته ولم تحصل البينونة في الحال لم يتصور ان تحصل بعده لانه جعل اللفظ علة للحكم بالوضع والاصطلاح لم يعقل تأخير المعلول الا ان يعلق الطلاق بمجئ الغد او بدخول الدار ولا يقع في الحال ولكن يقع عند مجئ الغد او عند دخول الدار فانه جعله علة بالاضافة الى شئ منتظر فلما لم يكن حاضرا في الوقت وهو الغد والدخول توقف حصول الموجب على حضور ما ليس بحاضر فما حصل الموجب الا وقد تجدد أمر وهو الدخول وحضور الغد حتى لو اراد ان يؤخر الموجب عن اللفظ غير منوط بحصول ما ليس بحاصل لم يعقل مع انه الواضع وانه المختار في تفصيل الوضع فاذن لم يمكننا وضعه بشهوتنا ولم نعقله فكيف نعقله في الايجابات الذاتية العقلية الضرورية وأما في العادات فما يحصل بقصدنا لا يتأخر عن القصد مع وجود القصد اليه الا لمانع فان لحقت القصد والقدرة وارتفعت الموانع لم يعقل تأخر المقصود وانما يتصور ذلك في العزم لان العزم غير كاف في وجود الفعل بل العزم على الكتابة لا يوقع الكتابة ما لم يتجدد قصد هو انبعاث في الانسان متجدد حال الفعل فان كانت الارادة القديمة في حكم قصدنا الى الفعل فلا يتصور تأخر المقصود الا لمانع ولا يتصور تقدم القصد فلا يعقل قصد في اليوم الى قيام في الغد الا بطريق العزم وان كانت الارادة القديمة في حكم عزمنا فليس ذلك كافيا في وقوع المعزوم بل لابد من تجدد انبعاث قصدي عند الايجاد وفيه قول بتغير القديم ثم يبقى عين الاشكال في ان ذلك الانبعاث أو القصد أو الارادة أو ما شئت سمه لم حدث الآن ولم يحدث قبل ذلك فاما ان يبقى حادث بلا سبب أو يتسلسل الى غير نهاية فرجع حاصل الكلام الى انه وجد الموجب بتمام شروطه ولم يبق أمر منتظر ومع ذلك تأخر الموجب ولم يوجد في مدة لا يرتقي الوهم الى أولها بل آلاف سنين ولا ينقص شئ منها ثم انقلب الموجب موجودا بغتة من غير أمر تجدد وشرط تحقق وهو محال في نفسه (والجواب) ان يقال استحالة ارادة قديمة متعلقة باحداث شئ أي شئ كان يعرفونه لضرورة العقل أو نظره وعلى لغتكم في المنطق أتعرفون الالتقاء بين هذين الحدين بحد أوسط فان ادعيتم حدا أوسط وهو الطريق النظري فلابد من اظهاره وان ادعيتم معرفة ذلك ضرورة فكيف لم يشارككم في معرفته مخالفوكم والفرقة المعتقدة لحدوث العالم بارادة قديمة لا يحصرها بلد ولا يحصيها عدد ولا شك في انهم لا يكابرون العقول عنادا مع المعرفة فلابد من اقامة برهان على شرط المنطق يدل على استحالة ذلك اذ ليس في جميع ما ذكرتموه الا الاستبعاد المجرد والتمثيل بعزمنا وارادتنا وهو فاسد فلا تضاهي الارادة القديمة القصود الحادثة وأما الاستبعاد

المجرد فلا يكفي من غير برهان (فان قيل) نحن بضرورة العقل نعلم انه لا يتصور موجب بتمام شروطه من غير موجب ونحو بذلك مكابرة لضرورة العقل (قلنا) وما الفصل بينكم وبين خصومكم اذا قالوا لكم انا بالضرورة نعلم احالة قول من يقول ان ذاتا واحدة عالمة بجميع الكليات من غير أن يوجب ذلك كثرة في ذاته ومن غير أن يكون العلم زيادة على الذات ومن غير أن يتعدد العلم مع تعدد المعلوم وهذا مذهبكم في حق الله تعالى وهو بالنسبة الينا والى علومنا في غاية الاحالة ولكن يقولون لا يقاس العلم القديم بالحادث وطائفة منكم استشعروا احالة هذا فقالوا ان الله لا يعلم الا نفسه فهو العاقل وهو العقل وهو المعقول والكل واحد فلو قال قائل اتحاد العقل والعاقل والمعقول معلوم الاستحالة بالضرورة اذ تقدير صانع للعالم لا يعلم صنعه محال بالضرورة والقديم اذا لم يعلم الا نفسه تعالى عن قولكم وعن قول جميع الزائغين علوا كبيرا لم يكن يعلم صنعه ألبتة بل لا يتجاوز الزامات هذه المسئلة فنقول بم تنكرون على خصومكم اذ قالوا قدم العالم محال لانه يؤدي الى اثبات دورات للفلك لا نهاية لاعدادها ولا حصر لآحادها مع ان لها سدسا وربعا ونصفا فان فلك الشمس يدور في سنة وفلك زحل في ثلاثين سنة فتكون أدوار زحل ثلث عشر أدوار الشمس وأدوار المشتري نصف سدس أدوار الشمس فانه يدور في اثني عشرة سنة ثم انه كما لا نهاية لاعداد دورات زحل لا نهاية لاعداد دورات الشمس مع انه ثلث عشر بل لا نهاية لادوار فلك الكواكب الذي يدور في ستة وثلاثين ألف سنة مرة واحدة كما لا نهاية للحركة المشرقية التي للشمس في اليوم والليلة مرة ولو قال قائل هذا مما يعلم استحالته ضرورة فبماذا تنفصلون عن قوله بل لو قال قائل اعداد هذه الدورات شفع أو وتر أو شفع ووتر جميعا أو لا شفع ولا وتر فان قلتم شفع ووتر جميعا أو لا شفع ولا وتر فيعلم بطلانه ضرورة وان قلتم شفع فالشفع يصير وترا بواحد فكيف أعوز ما لا نهاية له واحدا وان قلتم وترا فالوتر يصير بواحد شفعا فكيف أعوزه ذلك الواحد الذي به يصير شفعا فيلزمكم القول بأنه ليس بشفع ولا وتر (فان قيل) انما يوصف بالشفع والوتر المتناهي وما لا يتناهى لا يوصف به (قلنا) فجملة مركبة من آحاد لها سدس وعشر كما سبق ثم لا يوصف بشفع ولا وتر يعلم بطلانه ضرورة من غير نظر فبماذا تنفصلون عن هذا (فان قيل) محل الغلط في قولكم انه جملة مركبة من آحاد فان هذه الدورات معدومة أما الماضي فقد انقرض وأما المستقبل فلم يوجد والجملة اشارة الى موجودات حاضرة ولا موجود ههنا (قلنا) العدد ينقسم الى الشفع والوتر ويستحيل أن يخرج عنه سواء كان المعدود موجودا باقيا أو فانيا فاذا فرضنا عددا من الافراس لزمنا أن نعتقد أنه لا يخلو من كونه شفعا أو وترا سواء قدرناها موجودة أو معدومة فان انعدمت بعد الوجود لم تتغير هذه القضية * على انا نقول لهم لا يستحيل على أصلكم موجودات حاضرة هي آحاد متغايرة بالوصف ولا نهاية لها وهي نفوس الآدميين المفارقة للابدان بالموت فهي موجودات لا توصف بالشفع ولا بالوتر فبم تنكرون على من يقول بطلان هذا يعرف ضرورة كما ادعيتم بطلان تعلق الارادة القديمة بالاحداث ضرورة وهذا الرأي في النفوس هو الذي اختاره ابن سينا ولعله مذهب ارسطاطاليس (فان قيل) فالصحيح رأي أفلاطن وهو ان النفس قديمة وهي واحدة وانما تنقسم في الابدان فاذا فارقتها عادت الى أصلها واتحدت (قلنا) هذا أقبح وأشنع وأولى أن يعتقد مخالفا لضرورة العقل فانا نقول

لذاته لا يتصور تخلفه ويقتضي افاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل بحيث لا يجوز عدم افاضته أصلا وهذا التمثيل يشعر بغاية أزلية وبعضهم يسميه ارادة ونحن نقول بصحة الترك وعدم لزوم الافاضة والصدور بل نقول لزوم الصدور بحيث لا يصح منه تركه نقص لا يليق بجناب كبريائه نعم قد يقع في كلامهم انه تعالى قادر مختار لكن لا بمعنى صحة الفعل والترك على ما يقول به المليون بل بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وهذا المعنى متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ٩ ذهبوا الى ان مشيئة الفعل لازمة لذاته فيستحيل الانفكاك بينهما فمقدم الشرطية الاولى واجب صدقه ومقدم الشرطية الثانية ممتنع صدقه وكلتا الشرطيتين صادقتان في حق البارى تعالى لان صدق الشرطية لا يقتضي صدق الطرفين ولا صدق أحدهما وهذا هو المراد من قول بعض الفضلاء ان الحكماء لم يذهبوا الى انه تعالى ليس بقادر مختار بل ذهبوا الى ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات وأقوى ما احتجوا به عليه هو أن المبدأ الاول ان كان فاعلا بالقدرة دون الايجاب فتعلق قدرته باحد مقدوريه دون الآخر ان افتقر الى مرجح ينقل الكلام الى تأثيره في ذلك المرجح بان نسبتها اليه والى ضده على السواء فيفتقر الى مرجح آخر وهلم جرا فيلزم التسلسل في المرجحات وان لم يفتقر لزم استغناء الممكن عن المؤثر لان نسبة القدرة الى الضدين على السوية وقد تعلقت باحدهما من غير مرجح وانه يسد باب اثبات الصانع اذ يجوز حينئذ ان يترجح وجود الممكن من غير مرجح وجوابه انا لا نسلم ان تعلق القدرة باحد المقدورين دون الآخر ان افتقر الى مرجح لزم التسلسل لجواز ان يكون المرجح هو الارادة التي تتعلق باحد المتساويين لذاتها من غير احتياج الى مرجح آخر ﴿فان قلت﴾ نسبة الارادة الى الضدين ان كانت كنسبة القدرة اليهما على السوية فتعلقها باحدهما ان لم يحتج الى مرجح فقد

ترجح أحد المتساويين على الآخر وانه يسد باب اثبات الصانع وان احتاج لزم التسلسل وان لم تكن نسبتها اليهما على السوية بل كان تعلقها بأحدهما للذات لم يتصور تعلقها بالآخر لاستحالة زوال ما بالذات وترجيح الضدين معا فيلزم الايجاب ﴿قلت﴾ نختار ان نسبة الارادة الى الضدين على السوية قوله فتعلقها بأحدهما ان لم يحتج الى مرجح فقد ترجح أحد المتساويين على الآخر ممنوع بل اللازم ترجيح القادر أحد المتساويين على الآخر من غير داع يدعو الى ترجيحه واختياره وهو غير الترجيح بلا مرجح أى بلا مؤثر أصلا مغايرة ظاهرة وغير ملتزم له ولا يلزم انسداد باب اثبات الصانع فان العلم بوجود الواجب مبنى على بطلان الترجيح بلا مرجح أى بلا مؤثر لا على بطلان ترجيح القادر المريد أحد مقدوريه المتساويين على الآخر بارادة من غير أمر داع الى تلك الارادة اذ العمدة فيه انه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا فلا بد له من موجد ضرورة امتناع ترجح أحد طرفى الممكن بلا مرجح فننقل الكلام الى موجده فاما ان يتسلسل وهو محال أو ينتهى الى الواجب وهو المطلوب ﴿فان قلت﴾ ما ذكرته من ترجيح الفاعل أحد المتساويين على الآخر انما هو بالنسبة الى الفعل المقدور وأما بالنسبة الى تعلق الارادة فالترجيح بلا مرجح لازم قطعا لانه أمر ممكن وقع من غير مرجح ﴿قلت﴾ ان أريد بوقوع تعلق الارادة من غير مرجح وقوعه من غير فاعل فممنوع بل ذاته تعالى فاعل لتعلق ارادته وان أريد وقوعه وكونه من غير داعية فمسلم ولكن ليس يلزم منه الترجيح بلا مرجح بمعنى حصول الممكن بلا فاعل بل اللازم هو الترجيح من غير مرجح أى بلا داعية ولا نسلم استحالته ﴿فان قلت﴾ اذا كان تعلق الارادة لاحد الضدين من الذات المريد فتأثيره فيه اما بالارادة أو بالايجاب اذ الفعل الصادر عن الفاعل لا يخلو عنهما فان كان الاول لزم التسلسل وان كان الثانى يلزم كونه موجبا لان الفعل اذا كان واجب التعلق

نفس زيد عين نفس عمرو أو غيره فان كان عينه فهو باطل بالضرورة فان كل واحد يشعر بنفسه ويعلم انه ليس هو نفس غيره ولو كان هو عينه لتساويا في العلوم التى هى صفات ذاتية للنفوس داخلة مع النفوسية فى كل اضافة (وان قلتم) انه غيره وانما انقسم بالتعلق بالابدان (قلنا) وانقسام الواحد الذى ليس له عظم فى الحجم وكمية مقدارية محال بضرورة العقل فكيف يصير الواحد اثنين بل ألفا بل آلافا ثم يعود ويصير واحدا بل هذا يعقل فيما له عظم وكمية وتكثر وكماء البحر ينقسم فى الجداول والانهار ثم يعود الى البحر فاما ما لا كمية له فكيف ينقسم والمقصود من هذا كله أن نبين انهم لم يعجزوا خصومهم عن معتقدهم فى تعلق الارادة القديمة بالاحداث الا بدعوى الضرورة فانهم لا ينفصلون عمن يدعى الضرورة عليهم فى هذه الامور على خلاف معتقدهم وهذا لا مخرج عنه (فان قيل) هذا ينقلب عليكم فى أن الله تعالى قبل خلق العالم كان قادرا على الخلق بقدر سنة وسنتين ولا نهاية لقدرته فكأنه صبر ولم يخلق ثم خلق ومدة الترك متناهية أو غير متناهية فان قلتم متناهية صار وجود البارى متناهى الاول وان قلتم غير متناهية فقد انقضت مدة فيها امكانات لا نهاية لاعدادها (قلنا) المدة والزمان مخلوقان عندنا وسنبين حقيقة الجواب عن هذا فى الانفصال عن دليلهم الثانى (فان قيل) فبم تنكرون على من يترك دعوى الضرورة ويدل عليه من وجه آخر وهو ان الاوقات متساوية فى جواز تعلق الارادة بها فما الذى ميز وقتا معينا عما قبله وعما بعده وليس محالا أن يكون التقدم والتأخر مرادا بل فى البياض والسواد والحركة والسكون فانكم تقولون يحدث البياض بالارادة القديمة والمحل قابل للسواد قبوله للبياض فلم تعلقت الارادة القديمة بالبياض دون السواد وما الذى ميز أحد الممكنين عن الآخر فى تعلق الارادة به ونحن بالضرورة نعلم ان الشئ لا يتميز عن مثله الا بمخصص ولو جاز ذلك لجاز أن يحدث العالم وهو ممكن الوجود كما انه ممكن العدم ويخصص جانب الوجود المماثل لجانب العدم فى الامكان بغير مخصص (وان قلتم) ان الارادة خصصت فالسؤال عن اختصاص الارادة وانها لم اختصت (فان قلتم) القديم لا يقال له لم فليكن العالم قديما ولا يطلب صانعه وسببه لان القديم لا يقال فيه لم فان جاز تخصص القديم بالاتفاق بأحد الممكنين فغاية المستبعد أن يقال العالم مخصوص بهيئة مخصوصة كان يجوز أن يكون على هيئة أخرى بدلا عنها فيقال وقع كذلك اتفاقا كما قلتم اختصت الارادة بوقت دون وقت وهيئة دون هيئة اتفاقا (فان قلتم) ان هذا السؤال غير لازم لانه وارد على كل ما يريده وعائد على كل ما يقدره فنقول لا بل هذا السؤال لازم لانه عائد فى كل وقت وملازم لمن خالفنا على كل تقدير (قلنا) انما وجد العالم حيث وجد على الوصف الذى وجد وفى المكان الذى وجد بالارادة القديمة والارادة صفة من شأنها تمييز الشئ عن مثله ولولا ان هذا شأنها لوقع الاكتفاء بالقدرة ولكن لما تساوى نسبة القدرة الى الضدين ولم يكن بد من مخصص يخصص الشئ عن مثله فقيل للقديم وراء القدرة صفة من شأنها تخصيص الشئ عن مثله فقول القائل لم اختصت الارادة بأحد المثلين كقول القائل لم اقتضى العلم الاحاطة بالمعلوم على ما هو به فيقال ان العلم عبارة عن صفة هذا شأنها وكذلك الارادة عبارة عن صفة هذا شأنها بل ذاتها تمييز الشئ عن مثله (فان قيل) اثبات صفة شأنها تمييز الشئ عن مثله غير معقول بل هو متناقض فان كونه مثلا معناه انه لا تميز له

وكونه مميزا معناه أنه ليس مثلا له ولا ينبغي أن يظن أن السوادين في محلين متماثلان من كل وجه لان هذا في محل وذاك في آخر وهذا يوجب التمييز ولا السوادين في وقتين في محل واحد متماثلان مطلقا لان هذا فارق ذلك في الوقت فكيف يساويه من كل وجه واذا قلنا السوادان مثلان عنينا به في السوادية معنا فاليه على الخصوص لا على الاطلاق والا فلو اتحد المحل والزمان ولم يبق تغاير لم يعقل سوادان ولا عقلت أصلا اثنينية تحقق أن لفظ الارادة مستعار من ارادتنا ولا يتصور منا أن نميز بالارادة الشيء عن مثله بل لو كان بين يدي العطشان قدحان من الماء متساويان من كل وجه بالاضافة الى غرضه لم يمكن أن يأخذ أحدهما بل انما يأخذ ما يراه أحسن وأخف وأقرب الى جانب يمينه ان كانت عادته تحريك اليمين أو سبب من هذه الاسباب اما خفي واما جلي والا فلا يتصور تمييز الشيء عن مثله بحال والاعتراض من وجهين (الاول) ان قولكم ان هذا لا يتصور عرفتموه ضرورة أو نظرا ولا يمكن دعوى واحد منهما وتمسككم بارادتنا مقايسة فاسدة تضاهي المقايسة في العلم وعلم الله يفارق علمنا في أمور كثيرة فلم تبعد المفارقة في الارادة بل هو كقول القائل ذات موجودة لا خارج العالم ولا داخله ولا متصلا ولا منفصلا لا يعقل لانا لا نعقله في حقنا (قيل) هذا عمل وهمك وأما أدلة العقل فقد ساقت العقلاء الى التصديق بذلك فبم تنكرون على من يقول دليل العقل ساق الى اثبات صفة لله تعالى من شأنها تمييز الشيء عن مثله فان لم يطابقها اسم الارادة فليسم باسم آخر فلا مشاحة في الاسماء وانما أطلقناها نحن باذن الشرع والا فالارادة موضوع في اللغة لتعيين ما فيه غرض ولا غرض في حق الله تعالى وانما المقصود المعنى دون اللفظ على أنا في حقنا لا نسلم ان ذلك غير مقصود فانا نفرض تمرتين متساويتين بين يدي المتشوق اليهما العاجز عن تناولهما جميعا فانه يأخذ احداهما لا محالة بصفة شأنها تخصيص الشيء عن مثله وكل ما ذكرتموه من المخصصات من الحسن أو القرب أو تيسير الاخذ فانا نقدر على فرض انتفائه ويبقى امكان الاخذ فأنتم بين أمرين اما أن قلتم انه لا يتصور التساوي بالاضافة الى اغراضه قط فهو حماقة وفرضه ممكن وأما ان قلتم التساوي اذا فرض بقي الرجل المتشوق أبدا متحيرا ينظر اليهما فلا يأخذ احداهما بمجرد الارادة والاختيار المنفك عن الغرض وهو أيضا محال يعلم بطلانه ضرورة فاذن لا بد لكل ناظر شاهدا أو غائبا في تحقيق الفعل الاختياري من اثبات صفة شأنها تخصيص الشيء عن مثله (الوجه الثاني) في الاعتراض هو انا نقول أنتم في مذهبكم ما استغنيتم عن تخصيص الشيء عن مثله فان العالم وجد من سببه الموجب له على هيئة مخصوصة تماثل نقائضها فلم اختص ببعض الوجوه واستحالة تمييز الشيء عن مثله في الفعل أو في اللزوم بالطبع أو بالضرورة لا يختلف (فان قلتم) ان النظام الكلي للعالم لا يمكن الا على الوجه الذي وجد وأن العالم لو كان أصغر أو أكبر مما هو الآن عليه لكان لا يتم هذا النظام وكذا القول في عدد الافلاك وعدد الكواكب وزعمتم أن الكبير يخالف الصغير والكثير يفارق القليل فيما يراد منه فليست متماثلة بل هي مختلفة الا أن القوة البشرية تضعف عن درك وجوه الحكمة في مقاديرها وتفاصيلها وانما تدرك الحكمة في بعضها كالحكمة في ميل فلك البروج عن معدل النهار والحكمة في الاوج والفلك الخارج المركز والاكثر لا يدرك السر فيه ولكن يعرف اختلافها ولا يبعد أن يتميز الشيء عن خلافه لتعلق نظام الامر به وأما

الارادة الحاصلة من الفاعل بالايجاب لا يتصور التمكن من الترك فلا يكون قادرا بمعنى صحة الفعل والترك وهو المعنى بالايجاب (قلت) نختار أن تأثيره فيه بالارادة ولا نسلم لزوم التسلسل وانما يلزم لو احتاج تعلق الارادة الى تعلق آخر وهو ممنوع فان الفاعل بالاختيار اذا أوجد شيأ بارادته فالمعمول قصدا هو ذلك الشيء فهو محتاج الى ارادة ترجحه وأما الاتصاف بتعلق الارادة فهو وان كان أثر الذلك الفاعل لكن لا لذاته بل لذلك الشيء فلا يحتاج فيه الى ارادة أخرى بل تلك الارادة ارادة للمراد قصدا وارادة لنفسها بتبعية المراد فكما أن الموجب اذا أوجد شيأ بالايجاب لا يحتاج في الاتصاف بالايجاب الى ايجاب آخر كذلك المختار اذا أوجد شيأ بالارادة لا يحتاج في الاتصاف بها الى ارادة أخرى (فان قلت) نحن نعلم بالضرورة أن تعلق الارادة لا يدخل في علة نفسه والا لزم توقف الشيء على نفسه فاذا لم يكن للفاعل أمر داع الى تحصيل ذلك التعلق كان نسبته اليه والى عدمه سواء وكان تحصيله وعدم تحصيله وصدوره عنه وعدم صدوره سواء فلا يجوز أن يكون ذلك التعلق فعلا لذلك المريد اذ الضرورة العقلية حاكمة بأنه اذا كان صدور الشيء ولا صدوره عن الفاعل متساويين يمتنع صدوره عنه الا بمرجح من خارج (قلت) لا نسلم صدق ما ذكرتم من القضية على كليتها بل ذلك فيما اذا كان الفاعل موجبا وأما اذا كان مختارا فلا يبعد أن يدعي العلم الضروري بصدق نقيضها فان الشخص الجائع الذي يشتد به الجوع اذا وضع بين يديه رغيف فانه يبتدئ بأكل جانب معين منه دون سائر الجوانب لا لامر اقتضى ارادة ذلك الجانب وترجحه على سائر الجوانب (فان قلت) لا نسلم انه يبتدئ بأكل جانب معين منه لا لامر اقتضى ارادة ذلك الجانب ولم لا يجوز أن تكون ارادة ذلك الجانب لكونه أقرب اليه أو أحسن لونا أو أكثر نضجا (قلت) نفرض الكلام فيما اشتركت جوانبه بأسرها في كل ما ذكر فحينئذ اما أن لا يبتدئ بأكل شيء من جوانبه الى أن يموت جوعا وذلك بين الاستحالة واما أن يبتدئ فيتم المقصود (واعترض)

الاوقات فتشابهة قطعا بالنسبة الى الامكان والى النظام ولا يمكن أن يدعى انه لو خلق بعد ما خلق أو قبله لحطة لما تم ورالنظام فان تماثل الاحوال يعلم بالضرورة فنقول نحن وان كما نقدر على معارضتكم بمثله فى الاحوال اذ قال قائلون خلقه فى الوقت الذى كان الاصلح الخلق فيه لكنا لا نقتصر على هذه المقابلة بل نفرض على أصلكم تخصصا فى موضعين لا يمكن أن يقدر فيهما اختلاف أحدهما اختلاف جهة الحركة والآخر تعيين موضع القطب فى الحركة عن المنطقة (أما القطب) فبيانه ان السماء كرة متحركة على قطبين كانهما ثابتان وكرة السماء متشابهة الاجزاء فانها بسيطة لا سيما الفلك الاعلى الذى هو التاسع فانه غير مكوكب أصلا وهو متحرك على قطبين شمالى وجنوبى فنقول ما من نقطتين متقابلتين من النقط التى لا نهاية لها عندهم الا ويتصور أن تكون هى القطب فلم تعينت نقطتا الشمال والجنوب للقطبية والثبات ولم يكن خط المنطقة مارا بالنقطتين حتى يعود القطب الى نقطتين متقابلتين على المنطقة فان كان فى مقدار كبر السماء وشكله حكمة فما الذى ميز محل القطب عن غيره حتى تعين لكونه قطبا دون سائر الاجزاء والنقطة وجميع النقط متماثلة وجميع أجزاء الكرة متساوية وهذا لا مخرج عنه (فان قيل) لعل الموضع الذى عليه نقطة القطب يفارق غيره بخاصية تناسب كونه محلا للقطب حتى يثبت وكأنه لا يفارق مكانه وحيزه ووضعه أو ما يفرض اطلاقه عليه من الاسامى وسائر مواضع الفلك يتبدل بالدور وضعها من الارض ومن الافلاك والقطب ثابت بالوضع فلعل ذلك الموضع كان أولى بان يكون ثابت الوضع من غيره (قلنا) ففى هذا تصريح بتفاوت أجزاء الكرة الأولى فى الطبيعة وانها ليست متشابهة الاجزاء وهو على خلاف أصلكم اذ أصل ما استدللتم به على لزوم كون السماء كرى الشكل انه بسيط الطبيعة متشابه لا تفاوت فيه وأبسط الاشكال الكرة فان التربيع والتسديس وغيرهما يقتضى خروج زوايا وتفاوتها وذلك لا يكون الا بأمر زائد على الطبع البسيط ولكنه وان خالف مذهبكم فليس يندفع الالزام به فان السؤال فى تلك الخاصية قائم اذ سائر الاجزاء هل كان قابلا تلك الخاصية أم لا فان قالوا نعم فلم اختصت الخاصية من بين المتشابهات ببعضها وان قالوا لم يكن ذلك الا فى ذلك الموضع وسائر الاجزاء لا تقبلها فنقول سائر الاجزاء من حيث انها جسم قابل للصور متشابهة بالضرورة وتلك الخاصية لا يستحقها ذلك الموضع لمجرد كونه جسما ولا لمجرد كونه سماء فان هذا المعنى يشاركه فيه سائر أجزاء السماء فلابد أن يكون تخصيصه به بتحكم أو بصفة من شأنها تخصيص الشئ عن مثله والا فكما يستقيم لهم قولهم ان الاحوال فى قبول وقوع العالم فيها متساوية يستقيم لخصومهم قولهم ان اجزاء السماء فى قبول المعنى الذى لاجله صار ثبوت الوضع أولى به من تبدل الوضع متساوية وهذا لا مخرج عنه (الالزام الثانى) فى تعيين جهة حركة الافلاك بعضها من المشرق الى المغرب وبعضها بالعكس مع تساوى الجهات وتساوى الجهات كتساوى الاوقات من غير فرق (فان قيل) لو كان الكل يدور من جهة واحدة لما تباينت أوضاعها ولم يحدث مناسبات الكواكب بالتثليث والتسديس والمقارنة وغيرها ولكان الكل على وضع لا يختلف قط وهذه المناسبات مبدأ الحوادث فى العالم (قلنا) لسنا نلزم اختلاف جهة الحركة بل نقول الفلك الاعلى يتحرك من المشرق الى المغرب والذى تحته بالعكس وكل ما يمكن تحصيله بهذا يمكن تحصيله بعكسه وهو أن يتحرك الاعلى من المغرب الى المشرق وما تحته فى

عليه بعض الافاضل بانا لا نسلم امكان وجود رغيف يتساوى جميع جوانبه فى الامور التى ذكرت من القرب والبعد وحسن اللون وكثرة النضج وغير ذلك كيف كان فان فرضه بحيث يكون البعد بين الجائع وبين كل جزء من أجزائه بعدا واحدا محال أما اذا كان المقابل للجائع أحد جوانبه فظاهر وأما اذا كان المقابل أحد وجهيه فلأن البعد بينه وبين كل جزء من جوانبه هو وتر لزاوية قائمة وبينه وبين مركز الرغيف وتر لزاوية حادة ووتر القائمة أعظم من وتر الحادة وان فرض رغيف متساوى الجوانب والاجزاء فى الامور المذكورة وان كان محالا قلنا لا يتصدى الجائع حينئذ بأكل شئ من جوانبه واجزائه الى أن يموت جوعا اذ المحال جاز أن يستلزم محالا آخر هذا ماذكروه وهذا كما ترى لا يضرنا لان جوابنا عنهم قد تم بمنع كلية تلك المقدمة ومنع ضروريتها ولا حاجة لنا الى اثبات عدم المرجح فيما ذكر من الصورة (نعم) ان ثبت ذلك يكون نقضا لتلك الكلية التى ادعوا ضروريتها وتجويزهم المرجح فى المثال الجزئى بل اثباته لا يقدح فيما هو المقصود بل عليهم أن يثبتوا تلك المقدمة وضروريتها وأنى لهم ذلك ثم ان ماذكروه من المقدمة الكلية منقوض بصور منها أنه لا شك أن جميع النقط المفروضة فى الفلك متساوية فى الماهية وكذلك جميع الدوائر المفروضة فيه متساوية فى الماهية وكذلك القول فى جميع الخطوط المفروضة فيه فتعين نقطتين معينتين لان تكونا قطبين وتعيين دائرة معينة لان تكون منطقة وتعيين خط معين لان يكون محورا دون سائر النقط والدوائر والخطوط ترجيح من الفاعل المحرك لاحد الامور المتساوية على الآخر من غير أمر مرجح (ومنها) انه لا شك ان نسبة الفلك الى الحركة الى جميع الجهات على السوية وكذا الى الحركات المختلفة المقادير فى السرعة مع أن كل واحد من الأفلاك اختص بحركة بسرعة معينة الى جهة معينة دون سائر الحركات ودون سائر الجهات وما ذلك الا ترجيح من الفاعل المحرك لاحد الامور المتساوية فى الاجزاء

مقابلته

على الآخر من غير مخصص (ومنها) أنه لاشك ان كل واحد من الافلاك الشاملة للارض وكل واحد من التداوير وهى الافلاك الغير الشاملة للارض المركوزة فى الافلاك الشاملة بسيطة متشابهة الاجزاء وكذلك كل واحد من الكواكب مع ان كل واحد من الكواكب اختص بموضع معين من التدوير ان كان مركوزا فيه كالمتحيرة والقمر وبموضع معين من الفلك ان كان مركوزا فى الفلك كالشمس وسائر الثوابت وكذلك كل واحد من التداوير اختص بموضع معين من الفلك دون ١٣ سائر المواضع وكذلك اختص جانب معين

مقابلته فيحصل التفاوت وجهات الحركة بعد كونها دورية وبعد كونها متقابلة متساوية فلم تميزت جهة عن جهة تماثلها (فان قالوا) الجهتان متقابلتان متضادتان فكيف يتساويان (قلنا) هذا كقول القائل التقدم والتأخر فى وجود العالم يتضادان فكيف يدعى تساويهما وكما زعم وانه يعلم تشابه الاوقات بالنسبة الى امكان الوجود والى كل مصلحة يتصور فرضها فى الوجود فكذلك يعلم تساوى الاحياز والاوضاع والاماكن والجهات بالنسبة الى قبول الحركة وكل مصلحة تتعلق بها فان ساغ لهم دعوى الاختلاف مع هذا التشابه كان لخصومهم دعوى الاختلاف فى الاحوال والهيئات أيضا (الاعتراض الثانى) على أصل دليلهم ان يقال استبعدتم حدوث حادث من قديم ولابد لكم من الاعتراف به فان العالم حوادث ولها أسباب (فان قلتم) الحوادث استندت الى الحوادث الى غير نهاية فهو محال وليس ذلك معتقد عاقل ولو كان ذلك ممكنا لاستغنيتم عن الاعتراف بالصانع واثبات واجب الوجود هو مستند الممكنات واذا كانت الحوادث لها طرف ينتهى اليه تسلسلها فيكون ذلك الطرف هو القديم فلابد اذن على أصلهم من تجويز صدور حادث من قديم (فان قيل) نحن لانبعد صدور حادث من قديم أى حادث كان بل نبعد صدور حادث هو أول الحوادث من القديم اذ لا يفارق حالة الحادث ما قبله فى ترجيح جهة الوجود لا من حيث حضور وقت ولا آلة ولا شرط ولا طبيعة ولا غرض ولا سبب من الاسباب فاما اذا لم يكن هو الحادث الاول جاز ان يصدر منه عند حدوث شئ آخر بسبب استعداد المحل القابل أو حضور الوقت الموافق أو ما يجرى هذا المجرى (قلنا) فالسؤال فى حصول الاستعداد وحضور الوقت وكل ما يتجدد قائم فاما ان يتسلسل الى غير نهاية أو ينتهى الى قديم يكون أول حادث منه (فان قيل) المواد القابلة للصور والأعراض والكيفيات ليس شئ منها حادثا والكيفيات الحادثة هى حركة الافلاك أعنى الحركة الدورية وما يتجدد من الاوصاف الاضافية لها من التثليث والتسديس والتربيع وهى نسبة بعض أجزاء الفلك والكواكب الى بعض وبعضها نسبة الى الارض كما يحصل من الطلوع والشروق والزوال عن منتهى الارتفاع والبعد عن الارض بكون الكواكب فى الاوج والقرب بكونها فى الحضيض والميل عن بعض الاقطار بكونها فى الشمال والجنوب وهذه الاضافة لازمة للحركة الدورية بالضرورة فموجبها الحركة الدورية وأما الحوادث فيما يحويه مقعر فلك القمر وهو العناصر بما يعرض فيها من كون وفساد وامتزاج وافتراق واستحالة من صفة الى صفة فكل ذلك حوادث مستند بعضها الى بعض فى تفصيل طويل وبالآخرة تنتهى مبادى أسبابها الى الحركة السماوية الدورية ونسبة الكواكب بعضها الى بعض أو نسبتها الى الارض فيخرج من مجموع ذلك ان الحركة الدورية الدائمة الابدية مستند الحوادث كلها ومحرك السماء حركتها الدورية نفوس السموات فانها حية نازلة منازل نفوسنا بالنسبة الى أبداننا ونفوسها قديمة فلاجرم ان الحركة الدورية التى هى موجبها أيضا قديمة ولما تشابهت أحوال النفوس لكونها قديمة تشابهت أحوال الحركات أى كانت دائرة أبدا فاذن لا يتصور ان يصدر الحادث من قديم الا بواسطة حركة دورية أبدية تشبه القديم من وجه فانه دائم أبدا وتشبه الحادث من وجه فان كل جزء فرض منها كان حادثا بعد ان لم يكن فهو من حيث انه حادث باجزائه واضافاته مبدأ للحوادث ومن حيث انه أبدى متشابه الاحوال صادر عن نفس أزلية فان

من الفلك بكونه أوجا والجانب الآخر بكونه حضيضا دون سائر الجوانب مع تساوى الجوانب بأسرها فى الماهية لكون الفلك بسيطا وكل ذلك ترجيح من الفاعل لاحد الامور المتساوية على الآخر من غير مرجح (وأجابوا عن النقوض المذكورة) بانا لانسلم ان فى شئ من الصور المذكورة ترجيحا لاحد الامور المتساوية على الآخر من غير مرجح فان تعين النقطتين لان تكونا قطبين وتعين دائرة لان تكون منطقة وتعين خط لان يكون محورا دون سائر النقط والدوائر والخطوط من توابع تعين الحركة فان الحركة المعينة للفلك يمتنع وقوعها الا أن يكون القطبان هاتين النقطتين والمنطقة تلك الدائرة المعينة والمحور ذلك الخط المعين وتعين الحركة لاحد أمور ثلاثة اما لأن مادة كل فلك من الافلاك لاتقبل الا تلك الحركة المخصوصة للسرعة والبطء المعينين الى الجهة المعينة أولانها وان كانت قابلة لسائر أنواع الحركات والى سائر الجهات لكن العناية بالسافلات لاتحصل الا من تلك الحركة المخصوصة أولان تشبه كل فلك بالجوهر المفارق الذى هو معشوقه لايحصل الا بتلك الحركة وأما اختصاص الكواكب والاوجات والحضيضات والتداوير بالمواضع المعينة من الفلك دون غيرها فانما يرد نقضا لو قلنا ان الفلك الذى مركزه مركز العالم يحصل أولا ثم حصل فيه الفلك الخارج المركز بحيث يماس سطحه الاعلى السطح الاعلى من ذلك الفلك على نقطة مشتركة بينهما الخ

هي الاوج والسطح الادنى على نقطة مشتركة بينهما التي هي الحضيض ثم حصل التدوير في الخارج المركز واحدث فيه نقرة ثم الكواكب والتدوير او في الخارج المركز واحدث فيه نقرة لكنا لا نقول بذلك بل نقول الفلك الموافق المركز والفلك الخارج المركز والتدوير والكواكب حصلت معا ولزم من ذلك حدوث هذه الامور في تلك المواضع ولما حدثت الامور المذكورة على الوجه المخصوص امتنع الانتقال عليها الامتناع الخرق على الافلاك هذا ما قالوا وستعرف أنت فيما بعد بطلان ما ذكروه في سبب تعين الحركة من الامور الثلاثة وبذلك تبطل جوابهم عن النقضين الاولين* وأما جوابهم عن النقض الثالث فركيك جدا لان حصول الامور المذكورة معا لا يدفع الترجيح بلا مرجح لان حصول الفلك الموافق المركز على وجه يكون ميل الفلك الخارج المركز الى جانب منه كحصوله على وجه يكون ميله الى جانب آخر منه وكذلك حصول الخارج المركز على وجه يكون التدوير في ذلك الجانب كحصوله على وجه يكون التدوير في جانب آخر منه وكذلك حصول التدوير على وجه تكون الكواكب في ذلك الجانب منه كحصوله على وجه يكون في جانب آخر منه فكان حصول كل من الامور المذكورة على ذلك الوجه ترجيحا من الفاعل لاحد الامور المتساوية على الآخر ثم ان أشكل عليك ما ذكرناه واختلج في قلبك شئ من وساوس الوهم وأبيت الآن تدعي ضرورية تلك القضية فلك التخلص عن احتجاجهم بالتزام التسلسل التعلقات والقول بأن تعلق الارادة الى أحد الضدين محتاج الى مرجح آخر هو تعلق آخر للارادة متعلق بذلك التعلق وهلم جرا الى غير النهاية ويمنع بطلان مثل هذا التسلسل لانه تسلسل في الامور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج (فان قلت) نحن نعلم بالضرورة انا متى أردنا شيأ الانريد ارادتنا فظهر ان تعلق الارادة لا يكون بتعلق آخر (قلت) عدم احتياجنا في ارادتنا الى ارادة أخرى لان ارادتنا ليست من فعلنا بل من فعل الله

كان في العالم حوادث فلابد من حركة دورية وفي العالم حوادث فالحركة الدورية الابدية ثابتة (قلنا) هذا التطويل لا يغنيكم فان الحركة الدورية التي هي المستند حادث أم قديم فان كانت قديمة فكيف صارت مستند الاول الحوادث وان كانت حادثة افتقرت الى حادث آخر ويتسلسل *وقولكم انه من وجه يشبه القديم ومن وجه يشبه الحادث فانه ثابت متجدد أي هو ثابت التجدد متجدد الثبوت* فنقول أهو مبدأ الحوادث من حيث انه ثابت أو من حيث انه متجدد الثبوت فان كان من حيث انه ثابت فكيف صدر من ثابت متشابه الاحوال شئ في بعض الاحوال دون البعض وان كان من حيث انه متجدد فما سبب تجدده في نفسه فيحتاج الى سبب آخر ويتسلسل وهذا غاية تقرير الالزام ولهم في الخروج من هذا الالزام نوع احتيال سنورده في بعض المسائل بعد هذه كي لا يطول كلام هذه المسئلة بانشعاب شجون الكلام وفنونه على انا سنبين ان الحركة الدورية لا يصلح ان تكون مبدأ الحوادث فان جميع الحوادث مخترعة لله تعالى ابتداء من غير واسطة ونبطل ما قالوه من كون السماء حيوانا متحركا بالاختيار حركة نفسية كحركتنا (دليل ثان) لهم في المسئلة زعموا أن القائل بان العالم متأخر عن الله تعالى والله تعالى متقدم عليه ليس يخلو اما ان يريد به انه متقدم بالذات لا بالزمان كتقدم الواحد على الاثنين فانه بالطبع مع انه يجوز أن يكون معه في الوجود الزماني وكتقدم العلة على المعلول مثل تقدم حركة الشخص على حركة الظل التابع له وحركة اليد مع حركة الخاتم وحركة اليد في الماء مع حركة الماء فانها متساوية في الزمان وبعضها علة وبعضها معلول اذ يقال تحرك الظل بحركة الشخص وتحرك الماء بحركة اليد في الماء ولا يقال تحرك الشخص بحركة الظل وتحرك اليد بحركة الماء وان كانت متساوية فان أريد بتقدم الباري على العالم هذا لزم أن يكونا حادثين أو قديمين واستحال أن يكون أحدهما قديما والآخر حادثا وان أريد أن الباري متقدم على الزمان والعالم لا بالذات بل بالزمان فاذن قبل وجود العالم والزمان زمان كان العالم فيه معدوما اذ كان العدم سابقا على الوجود وكان الله تعالى سابقا بمدة مديدة لها طرف من جهة الآخر ولا طرف لها من جهة الاول فاذن قبل الزمان زمان لا نهاية له وهو متناقض ولاجله يستحيل القول بحدوث الزمان واذا وجب قدم الزمان وهي عبارة عن قدر الحركة وجب قدم الحركة ووجب قدم المتحرك الذي يدوم الزمان بدوام حركته (الاعتراض) هو ان يقال الزمان حادث ومخلوق وليس قبله زمان أصلا ونعني بقولنا ان الله تعالى متقدم على العالم والزمان انه كان ولا عالم ثم كان ومعه عالم ومفهوم قولنا كان ولا عالم وجود ذات الباري وعدم ذات العالم فقط ومفهوم قولنا كان ومعه عالم وجود الذاتين فقط ونعني بالتقدم انفراده بالوجود فقط والعالم كشخص واحد ولو قلنا كان الله تعالى ولا عيسى مثلا ثم كان وعيسى معه لم يتضمن اللفظ الا وجود ذات وعدم ذات ثم وجود ذاتين وليس من ضرورة ذلك تقدير شئ ثالث وان كان الوهم لا يسكت عن تقدير ثالث فلا التفات الى أغاليط الاوهام (فان قيل) لقولنا كان الله ولا عالم مفهوم ثالث سوى وجود الذات وعدم العالم بدليل انا لو قدرنا عدم العالم في المستقبل كان وجود ذات وعدم ذات حاصلا ولم يصح ان نقول كان الله ولا عالم بل الصحيح أن نقول يكون الله ولا عالم ونقول للماضي كان الله ولا عالم فبين قولنا كان ويكون فرق اذ ليس ينوب أحدهما مناب الآخر فلنبحث عما يعود اليه

سبحانه وأما ارادة الله تعالى فلابد وان تكون من فعله فلا يلزم من عدم ارادتنا لارادتنا العدم كونها من فعلنا عدم ارادته تعالى لارادته وقد يحتج على ايجابه تعالى بأن الفاعل بالقصد والارادة لابد له من أمر باعث على الفعل ليترجح الفعل على الترك عنده وذلك الباعث لابد أن يكون حصوله أولى بالنسبة الى الفاعل من لا حصوله والا لم يكن باعثا على الفعل ضرورة ان ما كان حصوله ولا حصوله بالنسبة الى الفاعل سواء لم يكن باعثا له على الفعل حينئذ يلزم استكماله بالغير وانه محال ١٥ (والجواب) انا لا نسلم ان الفاعل بالقصد والارادة لابد له من أمر باعث على الفعل سوى القصد والارادة ولو سلم فلا نسلم أنه يلزم أن يكون حصوله بالنسبة الى الفاعل أولى من لا حصوله ولم لا تكفي الاولوية بالنسبة الى الغير في كونه باعثا على الفعل والاشاعرة يوافقون الحكماء في ان الباعث على الفعل لابد أن يكون حصوله أولى بالنسبة الى الفاعل من لا حصوله ويدعون فيه الضرورة ويقتصرون في الجواب على منع المقدمة الاولى والمعتزلة يوافقونهم في أن الفاعل بالاختيار لابد له من أمر باعث على الفعل لكنهم يمنعون لزوم كونه أولى بالنسبة الى الفاعل ويكتفون في الجواب بهذا المنع

* الفصل الثاني في ابطال قولهم بقدم العالم *

اتفقت ارباب الملل والشرائع من أهل الاسلام وغيرهم على ان العالم محدث وخالفهم في ذلك جمهور الفلاسفة وتوقف جالينوس فيه على ما حكي عنه انه قال في مرضه الذي توفي فيه لبعض تلاميذه اكتب عني ما علمت ان العالم قديم أو حادث قال الامام الرازي وهذا دليل على أن جالينوس كان منصفا طالبا للحق فان الكلام في هذه المسئلة قد يقع من العسر والصعوبة الى حيث يضمحل أكثر العقول فيه * واعلم أن للفلاسفة في أمر العالم وتعيين ما هو القديم منه آراء متشتتة وأقوالا منتشرة لا فائدة في الاطناب بذكرها فلنقتصر على بيان مذهب مقدمهم الذي هو الفيلسوف المطلق عندهم والمعلم الاول وهو ارسطاطاليس وقد رد على كل من قبله وخفف عنا مؤنة ابطال آرائه

اليه الفرق ولا شك في انهما لا يفترقان في وجود الذات ولا في عدم العالم بل في معنى ثالث فانا اذا قلنا بعدم العالم في المستقبل كان الله ولا عالم قيل لنا هذا خطأ (فان كان انما يقال) على ما مضى فيدل على ان تحت اللفظ كان مفهوم ثالث وهو الماضي والماضي بذاته هو الزمان والماضي بغيره هو الحركة فانها تمضي بمضي الزمان فبالضرورة يلزم أن يكون قبل العالم زمان قد انقضى حتى انتهى الى وجود العالم (قلنا) المفهوم الاصلي من اللفظين وجود ذات وعدم ذات والامر الثالث الذي فيه افتراق اللفظين نسبة لازمة بالاضافة الينا بدليل انا لو قدرنا عدم العالم في المستقبل ثم قدرنا لنا بعد ذلك وجودا ثانيا لكنا عند ذلك نقول كان الله ولا عالم ويصح قولنا سواء أردنا به العدم الاول أو العدم الثاني الذي هو بعد الوجود وآية أن هذه نسبة أن المستقبل بعينه يجوز أن يصير ماضيا فيعبر عنه بلفظ الماضي وهذا كله لعجز الوهم عن فهم وجود مبتدإ الا مع تقدير قبل له وذلك القبل الذي لا ينفك الوهم عنه يظن أنه شيء محقق موجود هو الزمان وهو كعجز الوهم عن أن يقدر تناهي الجسم في جانب الرأس مثلا الا على سطح له فوق فيتوهم ان وراء العالم مكانا اما ملاء واما خلاء واذا قيل ليس فوق سطح العالم فوق ولا بعد أبعد منه كل الوهم عن الاذعان لقبوله كما اذا قيل ليس قبل وجود العالم قبل هو وجود محقق نفر عن قبوله وكما جاز أن يكون الوهم في تقديره فوق العالم خلاء هو بعد لا نهاية له مخطئا ويبين خطؤه بان يقال له الخلاء ليس مفهوما في نفسه أما البعد فهو تابع للجسم الذي تتباعد أقطاره فاذا كان الجسم متناهيا كان البعد الذي هو تابع له متناهيا فانقطع الملاء والخلاء غير مفهوم في نفسه فثبت انه ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء وان كان الوهم لا يذعن لقبوله فكذلك يقال كما أن البعد المكاني تابع للجسم فالبعد الزماني تابع للحركة فانه امتداد الحركة كما أن ذاك امتداد اقطار الجسم وكما ان قيام الدليل على تناهي اقطار الجسم منع من اثبات بعد وراءه فقيام الدليل على تناهي الحركة من طرفيه يمنع من تقدير بعد زماني وراءه فان كان الوهم متشبثا بخياله وتقديره ولا يرعوي عنه فلا فرق بين البعد الزماني الذي تنقسم العبارة عنه عند الاضافة الى قبل وبعد وبين البعد المكاني الذي تنقسم العبارة عنه عند الاضافة الى فوق وتحت فان جاز اثبات فوق لا فوق فوقه جاز اثبات قبل ليس قبله قبل محقق الا خيال وهم كما في الفوق وهذا لازم فليتأمل فانهم اتفقوا على انه ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء (فان قيل) هذه الموازنة معوجة لان العالم ليس له فوق ولا تحت بل هو كري وليس للكرة فوق ولا تحت بل ان سميت جهة فوق من حيث انه يلي رأسك والآخر تحت من حيث انه يلي رجليك فهو اسم تجدد له بالاضافة اليك والجهة التي هي تحت بالاضافة فوق بالاضافة الى غيرك اذا قدرت على الجانب الآخر من كرة الارض واقفا يحاذي أخمص قدمه أخمص قدمك بل الجهة التي تقدرها فوقك من أجزاء السماء نهارا هي بعينها تحت الارض وما هو تحت الارض يعود الى فوق الارض بالدورة وأما الاول لوجود العالم لا يتصور ان ينقلب آخرا وكما لو قدرنا خشبة أحد طرفيها غليظ والآخر دقيق واصطلحنا على ان نسمي الجهة التي تلي الدقيق فوقا الى حيث ينتهي والجانب الآخر تحتا لم يظهر بهذا اختلاف ذاتي في أجزاء العالم بل هي أسامي مختلفة قيامها بهيئة هذه الخشبة حتى لو عكس وضعها انعكس الاسم والعالم لم يتبدل فالفوق والتحت نسبة محضة اليك لا تختلف أجزاء العالم وسطوحه فيه وأما العدم المتقدم على العالم والنهاية الاولى لوجوده فذاتي له لا يتصور أن يتبدل فيصير

أوائلهم (فنقول) ذهب هو ومن تابعه من المنتمين الى الاسلام وغيرهم الى ان العالم اما مجردات أو ماديات والمجردات منها ماهي قديمة كالعقول والنفوس الفلكية ومنها ماهي حادثة كالنفوس البشرية وأما الماديات فالفلكيات قديمة بموادها وصورها الجسمية والنوعية وبعض اعراضها من الشكل والضوء دون الحركة والوضع وأما العنصريات فانها قديمة بموادها وصورها الجسمية بالنوع وصورها النوعية بالجنس على معنى ان مادة العناصر لا تخلو عن صورة النوعية العنصرية لكن خصوصية النارية أو الهوائية أو المائية أو الارضية لا يلزم ان تكون قديمة فهذه الصور متشاركة في جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب أنواعه ولهم لاثبات قدم العالم وجوه (الاول) وهو عمدتهم العظمى وعروتهم الوثقى ان جميع مالابد منه في ايجاد البارى للعالم ان كان حاصلا في الازل كان الايجاد حاصلا فيه فكان وجود العالم الذى لا يتخلف عن الايجاد كذلك اذ لو لم يحصل الكان حصوله بعده اما أن يتوقف على شرط حادث فلا يكون جميع مالابد حاصلا في الازل وهو خلاف المفروض أولا يتوقف فيلزم الرجحان بلا مرجح لأن المؤثر المستجمع لجميع الامور المعتبرة في الايجاد مشترك بين الوقت الذى حصل فيه الايجاد وبين ماقبله فوقوعه في ذلك الوقت دون ماقبله رجحان لاحد المتساويين على الآخر وان لم يكن جميع مالابد منه في الايجاد حاصلا في الازل كان بعضه حادثا قطعا فان لم يحتج هذا الحادث الى تأثير مؤثر لزم استغناء الحادث عن المؤثر وهو ضرورى الاستحالة وان احتاج فاما أن يكون جميع مالابد منه في تحصيله حاصلا في الازل فيلزم قدم الحادث أولا يكون فبعضه حادث بالضرورة وننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل * وأجيب عنه بوجوه أحدها وهو المشهور فيما بين القوم وعليه اعتماد الاكثر هو انا لانسلم ان جميع مالابد منه في ايجاد البارى للعالم ان كان حاصلا في الازل كان الايجاد حاصلا فيه (قولهم) اذ كان جميع (مالـ

آخر ولا العدم المقدر عند ابتداء العالم الذى هو عدم لاحق يتصور أن يصير سابقا فطرفا ماهية وجود العالم الذى أحدهما أول والثانى آخر طرفان ذاتيان لا يتصور التبدل فيهما بتبدل الاضافات ألبتة بخلاف الفوق والتحت فاذا أمكننا أن نقول ليس للعالم فوق ولا تحت فلا يمكنكم أن تقولوا ليس لوجود العالم قبل ولا بعد واذا ثبت القبل والبعد فلا معنى للزمان سوى مايعبر عنه بالقبل والبعد (قلنا) لا فرق فانه لا غرض فى تعيين لفظ الفوق والتحت بل نعدل الى لفظ الوراء والخارج ونقول للعالم داخل وخارج فهل خارج العالم شئ من ملاء أو خلاء فيقولون ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء وان عنيتم بالخارج سطحه الاعلى فله خارج وان عنيتم غيره فلا خارج له * وكذلك اذا قيل لنا هل لوجود العالم قبل * قلنا ان عنى به انه هل لوجود العالم بداية أى طرف منه ابتداء فله قبل على هذا كما للعالم خارج على تأويل انه الطرف المكشوف والمقطع السطحى وان عنيتم بقبل شيأ آخر فلا قبل للعالم كما انه اذا عنى بخارج العالم شئ سوى السطح قيل لا خارج للعالم (وان قلتم) لا يعقل مبتدأ وجود لا قبل له (فيقال) ولا يعقل متناهى وجود من الجسم لا خارج له (وان قلت) خارجه سطحه الذى هو منقطعه لا غير (قلنا) قبله بدايته وجوده الذى هو طرفه لا غير (بقى) انا نقول لله وجود ولا عالم معه وهذا القدر أيضا لا يوجب اثبات شئ آخر والذى يدل على ان هذا عمل الوهم انه مخصوص بالزمان والمكان فان الخصم وان اعتقد قدم الجسم يذعن وهمه لتقدير حدوثه ونحن وان اعتقدنا حدوثه ربما أذعن وهمنا لتقدير قدمه هذا فى الجسم فاذا رجعنا الى الزمان لم يقدر الخصم على تقدير حدوث زمان لا قبل له وخلاف المعتقد يمكن وضعه فى الوهم تقديرا وفرضا وهذا مما لا يمكن وضعه فى الوهم كما فى المكان فان من يعتقد تناهى الجسم ومن لا يعتقده كل واحد يعجز عن تقدير جسم ليس وراءه لا خلاء ولا ملاء بل يذعن وهمه لقبول ذلك ولكن قيل صريح العقل اذا لم يمنع وجود جسم متناه بحكم الدليل لا يلتفت الى الوهم وكذلك صريح العقل لا يمنع وجودا مفتتحا ليس قبله شئ وان قصر الوهم عنه فلا يلتفت اليه لان الوهم لما لم يألف جسما متناهيا الا ويجنبه جسم آخر وهواء تخيله فلا لم يتمكن من ذلك فى الغائب وكذلك لم يألف الوهم حادثا الا بعد شئ آخر وكل عن تقدير حادث ليس له قبل هو شئ موجود وقد انقضى فهذا هو سبب الغلط والمقاومة حاصلة بهذه المعارضة والله الموفق (صيغة ثانية لهم فى الزام قدم الزمان) قالوا لا شك فى ان الله تعالى عندكم كان قادرا على أن يخلق العالم قبل أن خلقه بقدر سنة ومائة سنة وألف سنة ومالا نهاية له وان هذه التقديرات متفاوتة فى المقدار والكمية فلا بد من اثبات شئ قبل وجود العالم ممتد مقدر بعضه أمد وأطول من البعض (فان قلتم) لا يمكن اطلاق لفظ السنين الا بعد حدوث الفلك ودوره فلنترك لفظ السنين (ولنورد صيغة) أخرى فنقول اذا قدرنا أن العالم من أول وجوده قد دار فلكه الى الآن بألف دورة مثلا فهل كان الله سبحانه قادرا على أن يخلق قبله عالما ثانيا مثله بحيث ينتهى الى زماننا هذا بألف ومائة دورة (فان قلتم لا) فكأنه انقلب القديم من العجز الى القدرة أو العالم من الاستحالة الى الامكان (وان قلتم نعم) ولا بد منه فهل يقدر على أن يخلق عالما ثالثا بحيث ينتهى الى زماننا بألف ومائتى دورة فلا بد من نعم (فنقول) هذا العالم الذى سميناه بحسب ترتيبنا فى التقدير ثالثا وان كان هو الاسبق هل أمكن خلقه مع العالم الذى سميناه ثانيا وكان ينتهى الينا بألف ومائتى دورة والآخر بألف ومائة دورة وهما متساويان فى مسافة الحركة وسرعتها

مما لا بد منه في الايجاد حاصلا في الازل ولم يتوقف التأثير على شرط حادث لزم من قدم حصول الاثر فيه الرجحان من غير مرجح ممنوع وانما يلزم ذلك اذا لم يكن من جملة ما لا بد منه الارادة التي من شأنها التخصيص والترجيح متى شاء الفاعل من غير احتياج الى مخصص ومرجح من خارج وأما اذا كان من جملة ما لا بد منه الارادة فاللازم ترجيح المختار أحد المتساويين من غير مرجح من خارج واستحالته ممنوعة (واعترض عليه) بأنه لا شك أن نفس الارادة غير كافية في حصول المراد بل لا بد من تعلقها فان كان ذلك التعلق

(فان قلتم نعم) فهو محال اذ يستحيل أن يتساوى حركتان في السرعة والبطء ثم ينتهيان الى وقت واحد والاعداد متفاوتة (وان قلتم) ان العالم الثالث الذي ينتهي بالف ومائتي دورة لا يمكن ان يخلق مع العالم الثاني الذي ينتهي الينا بالف ومائة دورة بل لا بد وان يخلقه قبله بمقدار يساوي المقدار الذي تقدم العالم الثاني على العالم الاول وسميناه الاول لانه أقرب الى وهمنا اذا ارتقينا من وقتنا اليه بالتقدير ويكون قدر امكان هو ضعف امكان آخر ولا بد من امكان آخر هو ضعف الكل فهذا الامكان المقدر المكمم الذي بعضه أطول من البعض بمقدار معلوم لا حقيقة له الا الزمان فليست هذه الكميات المقدرة صفة ذات الباري تعالى عن التقدير ولا صفة عدم العالم اذ العالم ليس شيأ حتى يتقدر بمقادير مختلفة والكمية صفة وتستدعي ذا كمية وليس ذلك الا الحركة والكمية الا الزمان الذي هو قدر الحركة فاذن قبل العالم عندكم شيء ذو كمية متفاوتة وهو الزمان فقبل العالم عندكم زمان (الاعتراض) ان كل هذا من عمل الوهم وأقرب طريق في دفعه المقابلة للزمان بالمكان فانا نقول هل كان في قدرة الله أن يخلق الفلك الاعلى في سمكه أكبر مما خلقه بذراع (فان قالوا لا) فهو تعجيز (وان قالوا نعم) فبذراعين وثلاثة أذرع وكذلك يرتقي الامر الى غير نهاية (ونقول) في هذا اثبات بعد وراء العالم له مقدار وكمية اذ الاكبر بذراعين ما كان يشغل ما يشغله الاكبر بذراع فوراء العالم بحكم هذا كمية تستدعي ذا كمية وهو الجسم أو الخلاء فوراء العالم خلاء أو ملاء فما الجواب عنه وكذلك هل كان الله قادرا على أن يخلق كرة العالم أصغر مما خلقه بذراع ثم بذراعين وهل بين التقديرين تفاوت فيما ينتفي من الملاء والشغل للاحياز اذ الملاء المنتفي عند نقصان ذراعين أكثر مما ينتفي عند نقصان ذراع فيكون الخلاء مقدرا والخلاء ليس بشيء فكيف يكون مقدرا (وجوابنا) في تخييل الوهم تقدير الامكانات الزمانية قبل وجود العالم كجوابهم في تخييل الوهم تقدير الامكانات المكانية وراء وجود العالم ولا فرق (فان قيل) نحن نقول ان ما ليس بممكن فهو غير مقدور وكون العالم أكبر مما هو عليه أو أصغر منه ليس بممكن فلا يكون مقدورا وهذا العذر باطل من ثلاثة أوجه (أحدها) ان هذا مكابرة العقل فان العقل في تقدير العالم أكبر أو أصغر مما هو عليه بذراع ليس هو كتقديره الجمع بين السواد والبياض والوجود والعدم والممتنع هو الجمع بين النفي والاثبات واليه ترجع المحالات كلها فهو تحكم بارد فاسد (الثاني) انه اذا كان العالم على ما هو عليه لا يمكن أن يكون أكبر منه ولا أصغر فوجوده على ما هو عليه واجب لا ممكن والواجب مستغن عن علة فقولوا بما قاله الدهريون من نفي الصانع ونفي سبب هو مسبب الاسباب وليس هذا مذهبكم (الثالث) هو ان الفاسد لا يعجز الخصم عن مقابلته بمثله ونقول انه لم يكن وجود العالم قبل وجوده ممكنا بل وافق الوجود الامكان من غير زيادة ولا نقصان (فان قلتم) فقد انتقل القديم من القدرة الى العجز (قلنا) لان الوجود لم يكن ممكنا فلم يكن مقدورا وامتناع حصول ما ليس بممكن لا يدل على العجز (وان قلتم) انه كيف كان ممتنعا فصار ممكنا (قلنا) ولم يستحيل ان يكون ممتنعا في حال ممكنا في حال كما أن الشيء اذا أخذ مع أحد الضدين امتنع اتصافه بالآخر واذا أخذ لا معه أمكن اتصافه بالآخر (فان قلتم) الاحوال متساوية (قيل) لكم والمقادير متساوية فكيف يكون مقدار ممكنا وأكبر منه أو أصغر بمقدار ظفر ممتنعا فان لم يستحل ذلك لم يستحل هذا فهذا طريق المقاومة والتحقيق في الجواب ان ما ذكروه من

قديما لزم أن يكون الاثر الذي يكفي في وجوده هذا التعلق قديما أيضا اذ لو اختص بوقت دون وقت لزم الرجحان بلا مرجح لان الرجحان الحاصل من ذلك التعلق يعم الاوقات كلها وان كان حادثا نقلنا الكلام اليه فان أسند حدوثه الى حادث آخر وهكذا الا الى نهاية سواء كان ذلك الحادث تعلق ارادة أو غيره لزم التسلسل في الحوادث والا استغنى الحادث عن مؤثر يخصصه بوقت حدوثه فيلزم الرجحان بلا مرجح وأجيب بأنه يجوز أن تتعلق الارادة القديمة في الازل بوجود العالم في وقت معين فلا يعم الرجحان الحاصل من ذلك التعلق جميع الاوقات فلا يلزم الرجحان من غير مرجح ورد بأنه حينئذ يتوقف وجوده على حضور ذلك الوقت الحادث فينقل الكلام فيه ويتسلسل ولقائل أن يقول حضور ذلك الوقت الذي هو حادث يتوقف على وقت آخر حادث سابق عليه وهكذا فاللازم منه تسلسل الاوقات الماضية المتوهمة التي لا وجود لها في الخارج أصلا لان الكلام في أوقات قبل وجود العالم فلا نسلم استحالة مثل هذا التسلسل وليس حدوثه عبارة عن وجوده بعد عدم بل المراد كونه غير أزلي فليتأمل وبأنه يجوز أن يكون ذلك التعلق حادثا مستندا الى تعلق آخر وهكذا الى غير النهاية لانها أمور اعتبارية والدليل ما قام على استحالته فيها ورد هذا الجواب بأن تعلقات الارادة وان كانت أمورا اعتبارية لا وجود لها في الخارج الا انها ليست من الاعتبارات التي ينقطع

تقدر الامكانات لا معنى له وانما المسلم ان الله قديم قادر لا يمتنع عليه الفعل أبدا لو أراد وليس في هذا القدر ما يوجب اثبات زمان ممتد الا أن يضيف الوهم بتلبيسه شيأ آخر (دليل ثالث لهم على قدم العالم) تمسكوا بأن قالوا وجود العالم ممكن قبل وجوده اذ يستحيل أن يكون ممتنعا ثم يصير ممكنا وهذا الامكان لا أول له أي لم يزل ثابتا ولم يزل العالم ممكنا وجوده اذ لا حال من الاحوال يمكن أن يوصف العالم فيه بانه ممتنع الوجود فاذا كان الامكان لم يزل فالممكن على وفق الامكان أيضا لم يزل فان معنى قولنا انه ممكن وجوده أنه ليس محالا وجوده فان كان ممكنا وجوده أبدا لم يكن محالا وجوده أبدا والا فان كان محالا وجوده أبدا بطل قولنا انه ممكن وجوده أبدا وان بطل قولنا انه ممكن وجوده أبدا بطل قولنا ان الامكان لم يزل وان بطل قولنا ان الامكان لم يزل صح قولنا ان الامكان له أول واذا صح ان له أولا كان قبل ذلك غير ممكن فيؤدي الى اثبات حال لم يكن العالم فيه ممكنا ولا كان الله تعالى قادرا (الاعتراض بأن يقال) العالم لم يزل ممكن الحدوث فلا جرم ما من وقت الا ويتصور احداثه فيه واذا قدر موجودا أبدا لم يكن حادثا فلم يكن الواقع على وفق الامكان بل خلافه وهذا كقولهم في المكان وهو ان تقدير العالم أكبر مما هو أو خلق جسم فوق العالم ممكن وكذا آخر فوق ذلك الآخر وهكذا الى غير نهاية فلا نهاية لامكان الزيادة ومع ذلك فوجود ملاء مطلق لا نهاية له غير ممكن فكذلك وجود لا ينتهي طرفه غير ممكن بل كما يقال الممكن جسم متناهي السطح ولكن لا تتعين مقاديره في الكبر والصغر وكذلك الممكن الحدوث ومبادي الوجود لا يتعين في التقدم والتأخر وأصل كونه حادثا متعين فانه الممكن لا غير (دليل رابع لهم) وهو انهم قالوا كل حادث فالمادة التي فيها الحادث تسبقه اذ لا يستغني الحادث عن مادة فلا تكون المادة حادثة وانما الحادث الصور والاعراض والكيفيات على المواد (وبيانه) ان كل حادث فهو قبل حدوثه لا يخلو اما أن يكون ممكن الوجود أو ممتنع الوجود أو واجب الوجود ومحال أن يكون ممتنعا لان الممتنع في ذاته لا يوجد قط ومحال أن يكون واجب الوجود لذاته فان الواجب الوجود لذاته لا يعدم قط فدل على أنه ممكن الوجود بذاته فاذن امكان الوجود حاصل له قبل وجوده وامكان الوجود وصف اضافي لا قوام له بنفسه فلا بد له من محل يضاف اليه ولا محل الا المادة فيضاف اليها كما نقول هذه المادة قابلة للحرارة أو البرودة أو السواد أو البياض أو الحركة أي ممكن له حدوث هذه الكيفيات وطريان هذه التغييرات فيكون الامكان وصفا للمادة والمادة لا يكون لها مادة فلا يمكن ان تحدث اذ لو حدثت لكان امكان وجودها سابقا على وجودها وكان الامكان قائما بنفسه غير مضاف الى شئ مع انه وصف اضافي لا يعقل قائما بنفسه ولا يمكن أن يقال ان معنى الامكان يرجع الى كونه مقدورا وكون القديم قادرا عليه لانا لا نعرف كون الشئ مقدورا الا بكونه ممكنا فنقول هو مقدور لانه ممكن وليس بمقدور لانه ليس بممكن وان كان قولنا هو ممكن يرجع الى انه مقدور فكانا قلنا هو مقدور لانه مقدور وليس بمقدور وهو تعريف الشئ بنفسه فدل ان كونه ممكنا قضية أخرى في العقل ظاهرة بها تعرف القضية الثانية وهو كونه مقدورا ويستحيل أن يرجع ذلك الى علم القديم بكونه ممكنا فان العلم يستدعي معلوما والامكان المعلوم غير العلم لا محالة ثم هو وصف اضافي فلا بد من ذات يضاف اليها وليس الا المادة وكل حادث فقد

التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار بل يتوقف وجود العالم حينئذ عليه فيجري فيه برهان التطبيق باعتبار وحده وطاق الموصوف بها على سبيل الترتيب ولقائل أن يقول حينئذ بان برهان التطبيق انما يكون اذا كان لها وجودات مترتبة اما في الخارج أو في العقل لامتناع الانطباق فيما لم يوجد أصلا واتصاف المحل بها لا يستلزم كونها موجودة بأحد الوجودين ولو سلم فلم لا يجوز أن تكون تلك التعلقات أمورا متعاقبة ويكون كل سابق منها شرطا للاحق الى ان ينتهي الى تعلق هو شرط لحدوث الاجسام وبطلان التسلسل في الامور المتعاقبة لم يثبت عندهم وللمتكلم أن يلتزم في مقام المنع صحته فلا يتم الدليل على ما هو المطلوب وبأنه يجوز أن يكون ذلك التعلق حادثا لا يستند حدوثه الى حادث آخر قوله فيستغني الحادث عن مؤثر يخصصه بوقت حدوثه فيلزم الرجحان بلا مرجح مسلم لكن استحالته ههنا ممنوعة لان ذلك الحادث أعني تعلق الارادة أمر عدمي لا يحتاج الى مؤثر يخصصه بوقت حدوثه وضعفه ظاهر لان بديهة العقل حاكمة بأن كل حادث سواء كان وجوديا أو عدميا محتاج الى أمر يخصصه بوقت حدوثه وانكاره مكابرة فلا يلتفت اليها وقد تقدم ما يتعلق بهذا المقام فليتذكر وبأنه يجوز أن يكون المخصص لتعلق ارادة الله تعالى بوقته المعين هو علمه الازلي بايقاع العالم في ذلك الوقت الذي أوقعه فيه فعلم الله تعالى يجب وقوعه ويمتنع خلافه فلا جرم تعلق ارادته في الوقت الذي أوقعه فيه ورد بأن العلم تابع للمعلوم على معنى انهما سدقه يتطابقان والاصل في هذا التطابق المعلوم لان العلم ظل له وحكاية عنه فالعلم بايقاع العالم في الوقت المعين الذي أوقعه فيه انما يتحقق اذا كان هو في نفسه بحيث يوقعه فيه ولا يتصور أن ينعكس الحال بينهما الا ترى ان صورة الفرس مثلا على الجدار انما كانت على هذه الهيئة المخصوصة لكون الفرس في حد نفسه هكذا لا أن الفرس انما كانت على هذه الهيئة لان صورته المنقوشة على الجدار هكذا

سبقه مادة فلم تكن المادة الأولى حادثة بحال (الاعتراض ان يقال) الامكان الذى ذكر وه يرجع الى قضاء العقل فكل ماقدر العقل وجوده فلم يمتنع عليه تقديره سميناه ممكنا وان امتنع سميناه مستحيلا وان لم نقدر على تقدير عدمه سميناه واجبا وهذه قضايا عقلية لاتحتاج الى موجود حتى تجعل وصفا له بدليل ثلاثة أمور (أحدها) أن الامكان لو استدعى شيأ موجودا يضاف اليه ويقال انه امكانه لاستدعى الامتناع شيأ موجودا يقال انه امتناعه وليس للممتنع وجود فى ذاته ولا مادة يطرأ عليها المحال حتى يضاف الامتناع الى المادة (والثانى) أن السواد والبياض يقضى العقل فيهما قبل وجودهما بكونهما ممكنين فان كان هذا الامكان مضافا الى الجسم الذى يطرآن عليه حتى يقال معناه ان هذا الجسم يمكن أن يسود وان يبيض فاذا ليس البياض فى نفسه ممكنا ولا له نعت الامكان وانما الممكن الجسم والامكان مضاف اليه فنقول ماحكم نفس السواد فى ذاته أهو ممكن أو واجب أو ممتنع ولابد من القول بأنه ممكن فدل أن العقل فى القضية بالامكان لايفتقر الى وضع ذات موجودة يضيف اليها الامكان (والثالث) ان نفوس الآدميين عندهم جواهر قائمة بانفسها ليست بجسم ولا مادة ولا منطبع فى مادة وهى حادثة على مااختاره ابن سينا والمحققون منهم ولها امكان قبل حدوثها وليس لها ذات ولا مادة فامكانها وصف اضافى ولا يرجع الى قدرة القادر ولا الى الفاعل فالى ماذا يرجع فينقلب عليهم هذا الاشكال (فان قيل) رد الامكان الى قضاء العقل محال اذلا معنى لقضاء العقل الا العلم بالامكان والامكان معلوم وهو غير العلم بل العلم يحيط به ويتبعه ويتعلق به على ماهو عليه والعلم لوقدر عدمه لم ينعدم المعلوم والمعلوم اذا قدر انتفاؤه انتفى العلم والعلم والمعلوم أمران اثنان (أحدهما) تابع والآخر متبوع ولوقدرنا اعراض العقلاء عن تقدير الامكان وغفلتهم عنه لكنا نقول لا يرتفع الامكان بل الممكنات فى أنفسها ولكن العقول غفلت عنها ولوعدمت العقول والعقلاء لبقى الامكان لامحالة وأما الامور الثلاثة فلا حجة فيها فان الامتناع أيضا وصف اضافى يستدعى موجودا يضاف اليه ومعنى الممتنع الجمع بين الضدين فاذا كان المحل أبيض كان ممتنعا عليه أن يسود مع وجود البياض فلابد من موضوع يشار اليه موصوف بصفة فعند ذلك يقال ضده ممتنع عليه فيكون الامتناع وصفا اضافيا قائما بموضوع مضاف اليه أما الاول فلايخفى أنه مضاف الى الوجود الواجب وأما الثانى وهو كون السواد فى نفسه ممكنا فغلط فانه ان أخذ مجردا دون محل يحله كان ممتنعا لاممكنا وانما يصير ممكنا اذا قدر هيئة فى الجسم فالجسم مهيأ لتبدل هيئة والتبدل ممكن على الجسم والا فليس للسواد نفس مفردة حتى يوصف بامكان وأما الثالث وهى النفس فهى قديمة عند فريق ولكن ممكن لها التعلق بالابدان فلم يلزم على هذا ما قلتم ومن سلم حدوثها فقد اعتقد فريق منهم أنها منطبعة فى المادة تابعة للمزاج على مادل عليه كلام جالينوس فى بعض المواضع فتكون ذات مادة وامكانها مضاف الى مادتها وعلى مذهب من سلم انها حادثة وليست منطبعة فمعناه أن المادة ممكن لها أن تدبرها نفس ناطقة فيكون الامكان السابق على الحدوث مضافا الى المادة فانها وان لم تنطبع فيها فلها علاقة معها اذ هى المدبرة والمستعملة لها فيكون الامكان راجعا اليها بهذا الطريق (والجواب) ان رد الامكان والوجوب والامتناع الى قضايا عقلية صحيح وماذكر من ان معنى قضاء العقل علمه والعلم يستدعى معلوما (فنقول) له معلوم كاللونية والحيوانية وسائر القضايا

فلا مدخل للعلم بايقاع العالم فى الوقت الذى أوقعه فيه فى وجوبه ولا فى استحالة خلافه فلا يكون موجبا لتعلق ارادته بايقاعه فى ذلك الوقت الذى أوقعه فيه ويمكن أن يقال لانسلم ان كل علم فهو تابع لمعلومه بل ذلك انما هو فى العلم الانفعالى وعلمه تعالى بايقاع العالم فى وقته علم فعلى فلا يكون تابعا لمعلومه بل متبوع له فيجوز كونه مخصصا له (فان قلت) لوكان العلم صالحا للتخصيص لم تثبت الارادة لان اثباتها انما هو للتخصيص واذا صلح العلم مخصصا استغنى عن الارادة وأيضا لوأفاد تعلق العلم بالفعل وجوبه وامتناع خلافه لزم الايجاب وسلب الاختيار وهو خلاف مذهبكم (قلت) ليس ماذكرناه من كون العلم مخصصا مذهبنا ليرد ماذكرتم بل المقصود ابداء احتمال لدفع دليل الخصم على قدم العالم لاثبات الارادة وسلب الايجاب فلابد له فى اتمام دليله من نفى هذا الاحتمال ولا يفيده كونه محالا لمذهب السائل اذ لايلزم فى سؤاله رعاية مذهبه (وزعمت المعتزلة) ان المرجح هو المصالح المتعلقة بايقاع العالم فى ذلك الوقت للمكلف فان الله تعالى قد علم انه لو خلق العالم فى الوقت الذى خلقه فيه حصل للمكلفين فى خلقه فى ذلك الوقت نوع مصلحة ولو خلقه فى وقت آخر لم تحصل تلك المصلحة فلذلك تعلق ارادته بخلقه فى ذلك الوقت دون سائر الاوقات ورد بانا نعلم ضرورة أن الله لو قدم خلق العالم على الوقت الذى خلقه فيه بمقدار جزء من ألف جزء من لحظة واحدة لم يختل شئ من مصالح المكلفين على ان الاوقات متساوية فى أنفسها فجعل بعضها منشأ لمصالح المكلفين دون بعض ان لم يكن لمخصص يلزم التحكم وان كان لمخصص فذلك المخصص اما أن يكون قديما أو حادثا فان كان قديما تكون نسبته الى جميع الاوقات على السوية وان كان حادثا ننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل ثم ان جعل خلق العالم فى وقته المعين تابعا لمصالح المكلفين قول بان فعله تعالى تابع لغرض وهو مستحيل اذ يلزم منه استكماله بالغير ضرورة ان ماكان حصوله ولاحصوله بالنسبة الى الفاعل سواء لا يكون غرضا من فعله وباعثا له عليه (وثانيها)

الكلية فانها ثابتة في العقل عندهم وهي معلوم فلا يقال لا معلوم لها ولكن لا وجود لمعلوماتها في الاعيان حتى صرح الفلاسفة بان الكليات موجودة في الاذهان لا في الاعيان وانما الموجود في الاعيان جزئيات شخصية وهي محسوسة غير معقولة ولكنها سبب لان ينتزع العقل منها قضية مجردة عن المادة عقلية فاذن اللونية قضية مفردة في العقل سوى السوادية والبياضية ولا يتصور في الوجود لون ليس بسواد ولا بياض ولا غيره من الالوان ويثبت في العقل صورة اللونية من غير تفصيل ويقال هي صورة وجودها في الاذهان لا في الاعيان فان لم يمتنع هذا لم يمتنع ما ذكرناه (وأما قولهم) لو قدر عدم العقلاء أو غفلتهم ما كان الامكان ينعدم (فنقول) ولو قدر عدمهم هل كانت القضايا الكلية وهي الاجناس والانواع تنعدم فاذا قالوا نعم اذ لا معنى لها الا قضية في العقول وكذلك قولنا في الامكان ولا فرق بين البابين وان زعموا انها تكون باقية في علم الله فكذا القول في الامكان فالالزام واقع والمقصود اظهار تناقض كلامهم (وأما العذر عن الامتناع) فانه مضاف الى المادة الموصوفة بالشئ اذ يمتنع عليه ضده فليس كل محال كذلك فان وجود شريك لله محال وليس ثم مادة يضاف اليها الامتناع فان زعموا ان معنى استحالة الشريك أن انفراد الله تعالى بذاته وبوحدته واجب الانفراد مضاف اليه فنقول ليس بواجب فان العالم موجود معه فليس منفردا فان زعموا ان انفراده عن النظير واجب ونقيض الواجب ممتنع وهو اضافة اليه (قلنا) ومعنى امكان وجود العالم عندنا ان انفراد الله تعالى عنها ليس كانفراده عن النظير فانا نفراده عن النظير واجب وانفراده عن المخلوقات الممكنة غير واجب فنتكلف الامكان اليه بهذه الحيلة كما تكلفوا في رد الامتناع الى ذاته بقلب عبارة الامتناع الى الوجوب ثم باضافة الانفراد اليه بنعت الوجوب (وأما العذر عن السواد والبياض بانه لا نفس له ولا ذات منفردا) فهو حق أعني بذلك في الوجود وان عني بذلك في العقل فلا فان العقل يعقل السواد الكلي ويحكم عليه بالامكان في ذاته ثم العذر باطل بالنفوس الحادثة فان لها ذوات مفردة وامكان سابق على الحدوث وليس ثم ما يضاف اليه (وقولهم) ان المادة ممكن لها ان تدبرها النفس فهذه اضافة بعيدة فان اكتفيتم بهذا فلا يبعد ان يقال معنى الحادث ان القادر عليه ممكن في حقه ان يحدثه فتكون اضافة الى الفاعل مع انه ليس منطبعا فيه كما انه اضافة الى البدن المنفعل مع انه لا ينطبع فيه ولا فرق بين النسبة الى الفاعل والنسبة الى المنفعل اذا لم يكن انطباع في الموضعين (فان قيل) قد عولتم في جميع الاعتراضات على مقابلة الاشكالات ولم تحلوا ما اوردوه من الاشكال (قلنا) المعارضة تبين فساد الكلام لا محالة وينحل وجه الاشكال في تقدير المعارضة والمطالبة ونحن لم نلتزم في هذا الكتاب الا تكذيب مذهبهم والتعبير في وجوه أدلتهم بما نبين تهافتهم ولم نتطرق للذب عن مذهب معين فلذلك لا نخرج عن مقصود الكتاب ولا نستقصي القول في الادلة الدالة على الحدوث اذ غرضنا ابطال دعواهم معرفة القدم واما اثبات المذهب الحق فسنصنف فيه كتابا بعد الفراغ من هذا ان ساعد التوفيق ان شاء الله ونسميه قواعد العقائد ونعتني فيه بالاثبات كما اعتنينا في هذا الكتاب بالهدم والله أعلم (مسئلة) في ابطال قولهم في أبدية العالم والزمان والحركة (ليعلم) ان هذه المسئلة فرع الاولى فان العالم عندهم كما انه أزلي لا بداية لوجوده فهو ابدي لا نهاية لآخره ولا يتصور فساده وفناؤه بل لم يزل كذلك ولا يزال أيضا كذلك وأدلتهم الاربعة التي ذكرناها في الازلية جارية في

الابدية

من وجوه الجواب عن أصل استدلالهم ما ذكره المحقق نصير الدين الطوسي وهو أن يقال نختار أن جميع ما لا بد منه للباري في ايجاد العالم حاصل في الازل من غير أن يتوقف الايجاد على أمر حادث قولهم فحينئذ لو لم يكن العالم أزليا لزم الرجحان بلا مرجح ممنوع لانه لا وقت محققا قبل العالم حتى يطلب لحدوثه في وقته مرجح بل الزمان هناك وهمي محض لا وجود له الا مع أول وجود العالم ولا تمايز بين أجزائه الوهمية الا بمجرد التوهم كالمكان خارج العالم فكما انه لا يقال لم كان العالم في مكانه الذي وقع فيه كذلك لا يقال لم لم يوجد العالم قبل الوقت الذي حدث فيه (لا يقال) هذا انما يدل على أن لا يطلب وجه الترجيح فيما بين الاوقات التي قبل الحدوث اذ لا زمان هناك الا في الاوقات التي بعده فاختصاص الحدوث بهذا الوقت دون ما عداه من الاوقات التي بعده ترجيح بلا مرجح (لانا نقول) حدوث الزمان انما هو مع حدوث العالم لانه مقدار حركة الفلك الاعظم فلا وجه لطلب وجه الترجح لاختصاص حدوث العالم بجزء منه دون آخر اذ لا يتصور تقدم بعض أجزائه على حدوث العالم حتى يقال لم حدث العالم في الجزء الاول منه دون الثاني أو الثالث (وثالثها) من وجوه الجواب عن أصل استدلالهم هو النقض بالحادث اليومي اذ لا شبهة في وجوده مع جريان الدليل فيه بعينه اذ يقال جميع ما لا بد منه في ايجاده ان كان حاصلا في الازل كان الايجاد أزليا وكان وجود الحادث اليومي أزليا اذ لا يتخلف الوجود عن الايجاد لانه لو لم يكن الايجاد أزليا حينئذ لكان حصوله بعده اما أن يتوقف على شرط حادث وهو خلاف المفروض أو لا يتوقف فيلزم الرجحان بلا مرجح وان لم يكن جميع ما لا بد منه في الايجاد حاصلا في الازل كان بعضه حادثا قطعا فان لم يحتج ذلك البعض الحادث الى تأثير مؤثر لزم استغناء الحادث عن المؤثر وان احتاج فاما ان يكون جميع ما لا بد منه في تحصيله حاصلا في الازل فيلزم قدم الحادث أو لا يكون فبعضه حادث وننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل فلو صح هذا الدليل

لزم أن يكون الحادث اليومي قديما (واعترض عليه) بأن التسلسل اللازم في الحادث اليومي هو تسلسل في الامور المتعاقبة وذلك ليس بممتنع بخلاف التسلسل اللازم في حدوث العالم فانه تسلسل في الامور المترتبة المجتمعة في الوجود وهو محال ولا يكون الدليل بعينه جاريا فيه وملخص كلامهم في هذا المقام هو ان العلة قد تكون معدة وقد تكون مؤثرة أما المعدة فمتقدمة على المعلوم لانها مفيدة لاستعداد المعلول لقبول الاثر من العلة المؤثرة واستعداد الشئ هو كونه بالقوة ولا يجامع الفعل وأما المؤثرة فيجب أن تكون مقارنة للمعلول موجودة معه ثم لما كان المبدأ الاول دائم الوجود كان معلوله الاول ايضا دائم الوجود وهكذا الى أن تنتهي سلسلة المعلولات الدائمة الى اجرام الافلاك ونفوسها فحركت نفوسها اجرامها حركة دورية ارادية وهذه الحركة ايضا دائمة الوجود لدوام سببها وعلتها الا انها لعدم استقرارها تتبدل أوضاع أجزاء الجسم المتحرك بها ويكون وضع من تلك الاوضاع معدا لحصول وضع آخر ولذ وامها يكون كل وضع منها مسبوقا بوضع آخر لا الى أول وبسبب تبدل تلك الاوضاع تحصل للمادة استعدادات مختلفة لقبول الصور والاعراض فتفيض من مباديها فالحركة الدورية هي الواسطة بين عالمي الثابتات والمتغيرات ولولاها لما انتهت سلسلة المبادي الدائمة الى الحوادث ولما ارتقت سلسلة الحوادث الى المبادي الدائمة وعلى هذا الوجه يمكن حدوث الحوادث عن الباري تعالى والتسلسل اللازم فيه هو التسلسل في الاوضاع والاستعدادات المتسابقة التي لا يجامع المتقدم منها المتأخر ومثله غير ممتنع ولا يمكن ان يكون صدور العالم عن المبدأ الاول على هذا الوجه لان الصدور على هذا الوجه لا يتوقف الا على الحركة والتغير والحركة من عوارض الاجسام فتلك الاجسام التي هي معروضة لتلك الحركات استحال أن يكون صدورها عنه بواسطة الحركات العارضة لها والا لتأخرت عن الحركات العارضة لها المتأخرة عنها فيلزم تأخرها عن نفسها بمرتبتين بل لابد من صدور بعض

الابدية والاعتراض كالاعتراض من غير فرق فانهم يقولون اذا لم تتغير العلة لم يتغير المعلول وجارى علته وعليه بنوا منع الحدوث وهو بعينه جار في الانقطاع وهذا مسلكهم الاول (ومسلكهم الثاني) أن العالم اذا عدم يكون عدمه بعد وجوده فيكون له بعد وفيه اثبات الزمان (ومسلكهم الثالث) ان امكان الوجود لا ينقطع فكذلك الوجود الممكن يجوز ان يكون على وفق الامكان الا ان هذا الدليل لا يقوى فانا نحيل ان يكون أزليا ولا نحيل ان يكون أبديا لو أبقاه الله تعالى أبدا اذ ليس من ضرورة الحادث ان يكون له آخر ومن ضرورة الفعل ان يكون حادثا وان يكون له أول ولم نوجب ان يكون للعالم لا محالة الا أبو الهذيل العلاف فانه قال كما يستحيل في الماضي دورات لا نهاية لها فكذلك في المستقبل وهذا فاسد لان كل المستقبل لا يدخل في الوجود فالماضي قد دخل كله في الوجود متلاحقا وان لم يكن متساوقا واذا تبين انا لا نبعد بقاء العالم أبدا من حيث العقل بل نجوز ابقاءه وافناءه وانما يعرف الواقع من قسمي الممكن بالشرع فلا يتعلق النظر فيه بالمعقول (واما مسلكهم الرابع) فهو جار لانهم يقولون اذا عدم العالم بقي امكان وجوده اذ الممكن لا ينقلب مستحيلا وهو وصف اضافي فيفتقر كل حادث بزعمهم الى مادة سابقة وكل منعدم فيفتقر الى مادة تنعدم عنه فالمواد والاصول لا تنعدم وانما تنعدم الصور والاعراض الحالة فيها (والجواب) عن الكل ما سبق وانما أفردنا هذه المسئلة لان لهم فيها دليلين آخرين (الاول) ما تمسك به جالينوس اذ قال لو كانت الشمس مثلا تقبل الانعدام لظهر فيها ذبول في مدة مديدة والارصاد الدالة على مقدارها منذ آلاف سنين لا تدل الا على هذا المقدار فلما لم تذبل في هذه الآماد الطوال دل على انها لا تفسد (الاعتراض عليه) من وجوه (الاول) ان شكل هذا الدليل ان يقال ان كانت الشمس تفسد فلا بد وان يكون فيها ذبول لكن التالي محال فالمقدم محال وهو قياس يسمى عندهم الشرطي المتصل وهذه النتيجة غير لازمة لان المقدم غير صحيح ما لم يضف اليه شرط آخر وهو قوله ان كانت تفسد فلا بد وان تذبل فهذا التالي لا يلزم هذا المقدم الا بزيادة شرط وهو ان نقول ان كانت تفسد فسادا ذبوليا فلا بد وان تذبل في طول المدة أو يبين أنه لا فساد الا بطريق الذبول حتى يلزم التالي للمقدم ولا يسلم له انه لا يفسد الشئ الا بالذبول بل الذبول أحد وجوه الفساد ولا يبعد ان يفسد الشئ بغتة وهو على حال كماله (الثاني) هو انه لو سلم له هذا وانه لا فساد الا بالذبول فمن أين عرف انه لا يعتريها الذبول وأما التفاته الى الارصاد فمحال لانها لا تعرف مقاديرها الا بالتقريب والشمس التي يقال انها كالارض مائة وستين مرة أو ما يقرب منه لو نقص منها مقدار جبال مثلا لكان لا يتبين للحس فلعلها في الذبول والى الآن قد نقص مقدار جبال وأكثر والحس لا يقدر على ان يدرك ذلك لان تقديره في علم المناظر لا يعرف الا بالتقريب وهذا كما ان الياقوت والذهب مركبان من العناصر عندهم وهي قابلة للفساد ثم لو وضع ياقوتة مائة سنة لم يكن نقصانها محسوسا فلعل نسبة ما ينقص من الشمس في مدة تاريخ الارصاد كنسبة ما ينقص من الياقوتة في مائة سنة وذلك لا يظهر للحس فدل ان دليله في غاية الفساد وقد أعرضنا من ايراد أدلة كثيرة من هذا الجنس يتركها العقلاء وأوردنا هذا الواحد ليكون عبرة ومثالا لما تركناه واقتصرنا على الادلة الاربعة التي تحتاج الى تكلف في حل شبهتها كما سبق (الدليل الثاني) لهم في استحالة عدم العالم ان قالوا لا تنعدم جواهره لانه لا يعقل سبب معدم له وما لم يكن منعدما ثم انعدم فلا بد

الاشياء عنه على سبيل الابداع وذلك هو العقول المجردة والنفوس الفلكية وأجرامها (وأجيب) بان بعض البراهين الدالة على بطلان التسلسل كالتطبيق والتضايف يجرى فيما يدخل تحت الوجود على سبيل الترتيب سواء كانت مجتمعة أو متعاقبة الفرق بين محل النزاع وصورة النقض بان التسلسل اللازم فى أحدهما تسلسل فى الامور المجتمعة وفى الآخر فى الامور المتعاقبة لايجدى نفعا ولو سلم صحة ماذكرتم ولكن لايمكنكم مع القول بصحته اثبات قدم العالم لاحتمال أن يقال ان واجب الوجود مريد بارادات حادثة غير متناهية لاأول لها كل ارادة سابقة علة لحصول الارادات اللاحقة على الوجه الذى ذكرتموه فى الحركات والاوضاع ثم ان تلك الارادات الغير المتناهية من طرف المبدا انتهت من الطرف الآخر الى ارادات حادثة تعلقت بايجاد العالم ولو سلم ان ماذكر يستحيل فى حق البارى لكن لايمكنكم مع القول بصحته اثبات قدم العالم الجسمانى اذ يقال لم لايجوز أن يكون البارى تعالى علة لموجود غير جسم ولاجسمانى ثم يكون لذلك الموجود ارادات جزئية حادثة غير متناهية وتنتهى تلك الارادات الجزئية الحادثة الى ارادة جزئية حادثة تعلقت باحداث الاجسام * لايقال لو كان للبارى تعالى أو لذلك الموجود المجرد ارادات جزئية غير متناهية يلزم أن تكون الاجسام قديمة * لان القصود الجزئية لاتحصل الا مع الادراكات الجزئية والادراكات الجزئية لاتحصل الا مع الآلات الجسمانية فيلزم بالضرورة من لاأولية تلك الادراكات لاأولية الاجسام لانا نقول لانسلم ان الادراكات الجزئية لاتحصل الا بواسطة الآلات الجسمانية * ولا يقال أيضا تعاقب الحوادث انما يصح فى الجسمانيات دون المجردات المحضة لان كل حادث مسبوق بالمادة * لانا نقول ذلك ممنوع وسيجىء الكلام عليه عن قريب ان شاء الله تعالى (قال الامام الرازى) واعلم ان هذا الاحتمال مما ذهب اليه قوم من قدماء الفلاسفة القائلين بحدوث السماء وكان محمد بن زكريا الرازى ناصرا لهذا القول ولم يشتغل احد

كون

وان يكون بسبب وذلك السبب لايخلو اما ان يكون بارادة القديم وهو محال لانه اذا لم يكن مريدا للعدم ثم صار مريدا له فقد تغير و يؤدى الى ان يكون القديم وارادته على نعت واحد فى جميع الاحوال والمراد يتغير من العدم الى الوجود ثم من الوجود الى العدم وما ذكرناه من استحالة وجود حادث بارادة قديمة يدل على استحالة العدم ونزيد ههنا اشكالا آخر أقوى من ذلك هو ان المراد فعل المريد لامحالة وكل من لم يكن فاعلا ثم صار فاعلا وان لم يتغير هو فى نفسه فلابد وان يصير فعله موجودا بعد ان لم يكن له فعل والآن أيضا لافعل له مادام لم يفعل شيأ والعدم ليس بشئ فكيف يكون فعلا واذا أعدم العالم وتجدد له فعل لم يكن فما ذلك الفعل أهو وجود العالم وهو محال اذ انقطع الوجود أو فعله عدم العالم وعدم العالم ليس بشئ حتى يكون فعلا فان أقل درجات الفعل ان يكون موجودا وعدم العالم ليس شيأ موجودا حتى يقال هو الذى فعله الفاعل وأوجده الموجد ولاشكال هذا افترق المتكلمون فى التفصى عن هذا أربع فرق وكل فريق اقتحم محالا (اما المعتزلة) فانهم قالوا فعله الصادر منه موجود وهذا الفناء يخلقه لافى محل فينعدم العالم دفعة واحدة و ينعدم الفناء المخلوق بنفسه حتى لايحتاج الى فناء آخر فيتسلسل الى غير نهاية وهو فاسد من وجوه (أحدها) ان الفناء ليس موجودا معقولا حتى يقدر خلقه ثم ان كان موجودا فلم ينعدم بنفسه من غير معدم ثم لم يعدم العالم فانه ان خلق فى ذات العالم وحل فيه فهو محال لان الحال يلاقى المحلول فيجتمعان ولو فى لحظة فاذا جاز اجتماعهما لم يكن ضدا فلم يفنه وان خلقه لافى العالم ولافى محل فمن أين يضاد وجوده وجود العالم ثم فى هذا المذهب شناعة أخرى وهى ان الله تعالى لايقدر على اعدام بعض جواهر العالم دون بعض بل لايقدر الا على احداث فناء يعدم جواهر العالم كلها لانها اذا لم تكن فى محل كان نسبتها الى الكل على وتيرة واحدة (الفرقة الثانية الكرامية) حيث قالوا ان فعله الاعدام والاعدام عبارة عن موجود يحدثه فى ذاته تعالى عن قولهم فيصير العالم به معدوما وكذلك الوجود عندهم بايجاد يحدثه فى ذاته فيصير الموجود به موجودا وهذا أيضا فاسد اذ فيه كون القديم محل الحوادث ثم هو خروج عن المعقول اذ لايعقل من الايجاد الا وجود منسوب الى ارادة وقدرة فاثبات شئ آخر سوى الارادة والقدرة ووجود المقدور وهو العالم لايعقل وكذا الاعدام (الفرقة الثالثة الاشعرية) اذ قالوا اما الاعراض فانها تفنى بانفسها ولايتصور بقاؤها لانه لو تصور بقاؤها لما تصور فناؤها بهذا المعنى وأما الجواهر فليست باقية بانفسها ولكنها باقية ببقاء زائد على وجودها فاذا لم يخلق الله البقاء انعدمت لعدم المبقى وهو أيضا فاسد لما فيه من مناكرة المحسوس فى أن السواد لايبقى والبياض كذلك والله مجدد الوجود والعقل ينبو عن هذا كما ينبو عن قول القائل ان الجسم متجدد الوجود فى حالة والعقل القاضى بان الشعر الذى على رأس الانسان فى اليوم هو الشعر الذى كان بالامس لامثله حتى يقضى به أيضا فى سواد الشعر ثم فيه اشكال آخر وهو ان الباقى اذا بقى ببقاء فيلزم ان تبقى صفات الله ببقاء وذلك البقاء يكون باقيا فيحتاج الى بقاء آخر و يتسلسل الى غير نهاية (الفرقة الرابعة) طائفة أخرى من الاشعرية اذ قالوا ان الاعراض تفنى بانفسها واما الجواهر فانها تفنى بان لايخلق الله تعالى فيها حركة ولاسكونا ولا اجتماعا ولا افتراقا فيستحيل ان يبقى جسم ليس بساكن ولا متحرك فينعدم وكان فرقتى الاشعرية مالوا الى ان الاعدام ليس بفعل انما هو كف عن الفعل لما لم يعقلوا

كون العدم معلولا واذا بطلت هذه الطرق لم يبق وجه للقول بجواز اعدام العالم هذا وقيل بان العالم حادث فانهم مع تسليمهم حدوث النفس الانسانية يدعون استحالة انعدامها بطريق يقرب مما ذكرناه وبالجملة عندهم كل قائم بنفسه لا في محل لا يتصور انعدامه بعد وجوده سواء كان قديما أو حادثا واذا قيل لهم مهما أوقدت النار تحت الماء انعدم الماء قالوا لم ينعدم بل انقلب بخارا ثم هواء والمادة الاولى وهي الهيولى باقية في الهواء وهي المادة التي كانت بصورة الماء وانما خلعت الهيولى صورة المائية ولبست صورة الهوائية واذا صار الهواء بردا كثف وانقلب ماء لا بمادة تحدث بل المواد مشتركة بين العناصر وانما يتبدل عليها صورها (والجواب) ان ما ذكرتموه من الاقسام وان أمكن ان نذب عن كل واحد ونبين أن ابطاله على أصلكم لا يستقيم لاشتمال أصولكم على ما هو من جنسه ولكنا لا نطول به ونقتصر على قسم واحد ونقول بم تنكرون على من يقول الايجاد والاعدام بارادة القادر فاذا أراد الله تعالى أوجد واذا أراد أعدم وهو معنى كونه قادرا على الكمال وهو في جملة ذلك لا يتغير في نفسه وانما يتغير الفعل فاما قولكم ان الفاعل لا بد وان يصدر منه فعل فما الصادر منه قلنا الصادر منه ما تجدد وهو العدم اذ لم يكن عدم ثم تجدد العدم فهو الصادر عنه (فان قلتم) انه ليس بشيء فكيف صدر منه (قلنا) أوهو ليس بشيء فكيف وقع وليس معنى صدوره منه الا ان ما وقع مضاف الى قدرته فاذا عقل وقوعه لم لا تعقل اضافته الى القدرة وما الفرق بينكم وبين من ينكر طريان العدم أصلا على الاعراض والصور ونقول العدم ليس بشيء فكيف يطرأ وكيف يوصف بالطريان والتجدد ولا نشك في ان العدم يتصور طريانه على الاعراض فالموصوف بالطريان معقول وقوعه سمي شيئا أو لم يسم فاضافة ذلك الواقع المعقول الى قدرة القادر أيضا معقول (فان قيل) هذا انما يلزم على مذهب من يجوز عدم الشيء بعد وجوده فيقال له ما الذي طرأ وعندنا لا ينعدم الشيء الموجود وانما معنى انعدام الاعراض طريان اضدادها التي هي موجودات لا طريان العدم المجرد الذي ليس بشيء لان الذي ليس بشيء كيف يوصف بالطريان فاذا ابيض الشعر فالطارئ هو البياض فقط وهو موجود ولا نقول الطارئ عدم السواد وهذا فاسد من وجهين (أحدهما) ان طريان البياض هل تضمن عدم السواد أم لا فان قالوا لا فقد كابروا المعقول وان قالوا نعم فالمتضمن عين المتضمن أو غيره فان قالوا عينه كان متناقضا اذ الشيء لا يتضمن نفسه وان قالوا غيره فذلك الغير معقول أم لا فان قالوا لا قيل عرفتم انه متضمن والحكم عليه بكونه متضمنا اعتراف بكونه معقولا وان قالوا نعم فذلك المتضمن المعقول وهو عدم السواد قديم أو حادث فان قالوا قديم فهو محال وان قالوا حادث فالموصوف بالحدوث كيف لا يكون معقولا وان قالوا لا قديم ولا حادث فهو محال لانه قبل طريان البياض لو قيل السواد معدوم كان كذبا و بعده اذا قيل انه معدوم كان صدقا فهو طار لا محالة فهذا الطارئ معقول فيجوز ان يكون منسوبا الى قدرة قادر (الوجه الثاني) ان من الاعراض ما لا ينعدم عندهم الا بضده فان الحركة لا ضد لها وانما التقابل بينها وبين السكون عندهم تقابل الملكة والعدم أي تقابل الوجود والعدم ومعنى السكون عدم الحركة فاذا عدمت الحركة لم يكن سكون هو ضده بل هو عدم محض وكذلك الصفات التي هي من الاستكمال كانطباع أشباح المحسوسات في الرطوبة الجليدية من العين بل انطباع صورة المعقولات في النفس فانها ترجع الى استفتاح وجود من غير زوال ضده

من أصحاب ارسطو بابطاله وفي جريان برهان التطبيق والتضايف فيما دخل تحت الوجود على سبيل التعاقب نظر أما برهان التطبيق فلان آحاد السلسلة اذا لم يجتمع في الوجود الخارجي لم يتصور بينها انطباق بحسب الخارج ضرورة ان وقوع شيء بازاء شيء آخر في الخارج يتوقف على وجودهما في الخارج معا في زمان الوقوع ولا يتصور التطبيق بحسب الذهن أيضا لاستحالة وجودها في الذهن مفصلة في زمان واحد ولا يكفي الوجود الاجمالي في الذهن ضرورة ان وقوع بعضها بازاء البعض لا يتصور الا اذا كانت موجودة معا تفصيلا واما برهان التضايف فلان آحاد السلسلة انما تصير معروضة للعدد المعين اذا وجدت في الخارج أو في الذهن على سبيل التفصيل اذ ما لم يوجد شيء في الخارج أو في الذهن لم يكن موصوفا بشيء ما اعتباريا كان أو حقيقيا لان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له واما الوجود الاجمالي فهو بالحقيقة ليس لتلك الآحاد المعروضة للعدد بل للمفهوم الكلي الواقع عنوانا ولو سلم ان الوجود الاجمالي وجود لتلك الآحاد الا انه لا كثرة فيها باعتبار ذلك الوجود فلا تكون باعتباره معروضة للعدد الذي هو الكثرة (فان قيل) هم معترفون بان هذه الحوادث باسرها ثابتة في علمه تعالى وفي علم الملأ الاعلى وذلك يكفينا في اتمام البرهانين (قلنا) لعلهم يثبتون تلك العلوم على نحو آخر غير الوجود الذهني (وقيل) أو لعلهم لا يثبتون لها ترتبا في تلك العلوم لعدم دخول الزمان في تلك العلوم وفيه نظر لان ترتب هذه الحوادث ليس بمجرد ترتب أجزاء الزمان بل بينها ترتب طبيعي لتوقف بعضها على بعض لكون كل سابق علة معدة لحصول اللاحق ولان عدم دخول الزمان في تلك العلوم انما هو باعتبار أوصافه الثلاثة لا مطلقا فالترتيب باق بحاله (لا يقال) الترتب الطبيعي بينها انما هو في الوجود الخارجي دون العقلي فلا يلزم كونها مترتبة في تلك المبادي (لانا نقول) علم المبادي العالية الاشياء عندهم بسبب العلم بعللها ولما كان بين الاشياء ترتبا في الوجود الخارجي فكذا في وجودها العقلي في تلك المبادي (ورابعها) من

والجواب أن يقال انا لا نسلم ان جميع ما لا بد منه في ايجاد البارى تعالى للعالم ان كان حاصلا في الازل كان الايجاد حاصلا في الازل وانما يلزم ذلك لو امكن وجود العالم في الازل وهو ممنوع ولم لا يجوز أن يكون العالم قابلا للوجود في الازل ولا يكون قابلا للوجود الازلى والايجاد كما يعتبر فيه وجود المؤثر فكذا يعتبر فيه امكان الاثر فاذا لم يكن الاثر ممكن الحصول في الازل لم يكن الايجاد حاصلا فيه (لا يقال) امكان العالم أزلى والا يلزم الانقلاب فيكون ممكن الوجود في الازل (لانا نقول) أزلية الامكان لا تستلزم امكان الازلية وسيجيء تمام الكلام فيه عن قريب ان شاء الله تعالى (ورد هذا الجواب) بانه اذا كان جميع ما لا بد منه في ايجاد البارى تعالى للعالم حاصلا في الازل ولم يكن العالم حاصلا فيه لامتناع ازليته يلزم الترجيح بلا مرجح أيضا لانه لو وجد العالم قبل الوقت الذى وجد فيه بمقدار ما يسع الف الف دورة لا يصير بذلك أزليا لحدوثه قبل الوقت الذى حدث فيه ممكن وعلته التامة حاصلة ازلا على ما هو المفروض فتخصيص حدوثه بالوقت الذى حدث فيه ترجيح من غير مرجح وان دفع بان الاوقات التى قبل حدوث العالم متوهمة لا تميز فيها الا بالوهم ابطال وجه الترجيح لحدوثه في وقته يكون رجوعا الى الجواب الذى ذكره المحقق نصير الدين الطوسى لا وجها مستقلا (الوجه الثانى) من وجوه استدلالهم على قدم العالم هو انه لا يجوز أن يكون الزمان حادثا والا لكان عدمه سابقا على وجوده سبقا يمتنع ان يجامع معه السابق المسبوق وهذا السبق هو السبق الزمانى فيلزم أن يكون عدمه مقارنا بالزمان فيكون الزمان موجودا حين ما فرض معدوما وهذا خلف واذا كان الزمان قديما وهو مقدار الحركة كانت الحركة أيضا قديمة لامتناع وجود المقدار بدون ذى المقدار فيكون محلها اعنى الجسم قديما وهو المطلوب (وجوابه) ان الزمان أمر وهمى تقدر به المتجددات وباعتباره يكون وجود الحادث مسبوقا بعدمه وليس أمرا موجودا فيلزم من انتفاء حدوثه قدمه فيلزم قدم العالم

واذا عدمت كان معناها زوال الوجود من غير استعقاب ضده فزواله عبارة عن عدم محض قد طرأ فعقل وقوع العدم الطارئ وما عقل وقوعه بنفسه وان لم يكن شيأ عقل ان ينسب الى قدرة القادر فتبين بهذا انه مهما تصور وقوع حادث بارادة قديمة لم يفترق الحال بين ان يكون الواقع عدما أو وجودا (مسئلة) في بيان تلبيسهم بقولهم ان الله فاعل العالم وصانعه وان العالم فعله وصنعه وبيان ان ذلك مجاز عندهم وليس بحقيقة (وقد اتفقت الفلاسفة) سوى الدهرية على ان للعالم صانعا وان الله تعالى هو صانع العالم وفاعله وان العالم فعله وصنعه وهذا تلبيس على أصلهم ان يكون العالم من صنع الله تعالى من ثلاثة أوجه وجه في الفاعل ووجه في الفعل ووجه في نسبة مشتركة بين الفعل والفاعل اما الذى في الفاعل فهو انه لا بد وان يكون مريدا مختارا عالما بما يريده حتى يكون فاعلا لما يريده والله تعالى ليس مريدا بل لا صفة له أصلا وما يصدر عنه فيلزم لزوما ضروريا (والثانى) ان العالم قديم والفعل هو الحادث (والثالث) ان الله تعالى واحد عندهم من كل وجه والواحد لا يصدر منه عندهم الا واحد من كل وجه والعالم مركب من مختلفات فكيف يصدر عنه (ولنحقق) وجه كل واحد من هذه الوجوه الثلاثة مع خيالهم في دفعه (اما الاول) فنقول الفاعل عبارة عمن يصدر منه الفعل مع الارادة مع الفعل على سبيل الاختيار ومع العلم بالمراد وعندهم ان العالم من الله تعالى كالمعلول من العلة يلزم لزوما ضروريا لا يتصور من الله تعالى دفعه لزوم الظل من الشخص والنور من الشمس وليس هذا من الفعل في شيء بل من قال ان السراج يفعل الضوء والشخص يفعل الظل فقد جازف وتوسع في التجوز توسعا خارجا عن الحد واستعار اللفظ اكتفاء بوقوع المشاركة بين المستعار له والمستعار عنه في وصف واحد وهو أن الفاعل سبب على الجملة والسراج سبب الضوء والشمس سبب النور ولكن الفاعل لم يسم فاعلا صانعا بمجرد كونه سببا بل بكونه سببا على وجه مخصوص وهو وقوع الفعل منه على وجه الارادة والاختيار حتى لو قال القائل الجدار ليس بفاعل والحجر ليس بفاعل والجماد ليس بفاعل وانما الفعل للحيوان لم ينكر عليه في ذلك ولم يكن في قوله كاذبا وللحجر فعل عندهم وهو الهوى بالثقل والميل الى المركز كما ان للنار فعلا وهو التسخين وللحائط فعلا وهو الميل الى المركز ووقوع الظل فان كل ذلك صادر منه وهذا محال (فان قيل) كل موجود ليس واجب الوجود بذاته بل هو موجود بغيره فانا نسمى ذلك الشيء مفعولا ونسمى سببه فاعلا ولا نبالى كان السبب فاعلا بالطبع أو بالارادة كما انكم لا تبالون أنه كان فاعلا بآلة أو بغير آلة بل الفعل جنس وينقسم الى ما يقع بآلة والى ما يقع بغير آلة فكذلك هو جنس وينقسم الى ما يقع بالطبع والى ما يقع بالاختيار بدليل انا اذا قلنا فعل بالطبع لم يكن ضد القولنا بالاختيار ولا دفعا ونقضا له بل كان بيانا لنوع الفعل كما اذا قلنا فعل مباشرة بغير آلة لم يكن نقضا بل كان تنويعا وبيانا واذا قلنا فعل بالاختيار لم يكن تكرارا مثل قولنا حيوان انسان بل كان بيانا لنوع الفعل كقولنا فعل بآلة ولو كان قولنا فعل يتضمن الارادة وكانت الارادة ذاتية للفعل من حيث انه فعل لكان قولنا فعل بالطبع متناقضا كقولنا فعل وما فعل (قلنا) هذه التسمية فاسدة ولا يجوز أن يسمى كل سبب بأى وجه كان فاعلا ولا كل مسبب مفعولا ولو كان كذلك لما صح ان يقال الجماد لا فعل له وانما الفعل للحيوان وهذه من الكلمات المشهورة الصادقة فان سمى الجماد فاعلا فبالاستعارة كما قد يسمى طالبا مريدا على سبيل

المجاز

(فان قيل) الحكماء قد استدلوا على وجود الزمان فيكون منعه بعد قيام الدليل عليه خارجا عن قانون المناظرة (قلنا) نعم الا ان ماذكروه من الدليل عليه تمويه وتلبيس لا يدل على مطلوبهم الذى هو وجود الزمان فمنعه بالحقيقة راجع الى مقدمات دليله وان شئت ايضاح الحال فاستمع لما يتلى عليك من المقال فنقول وبالله التوفيق ماوصل الينا من الاستدلال من قبلهم على وجود الزمان وجهان (الاول) انا نفرض حركة معينة فى مسافة معينة بقدر من السرعة وحركة أخرى فى تلك المسافة مثل الاولى فى السرعة فان توافقنا مع ذلك فى الاخذ والترك بان ابتدأتا معا ووقفتا معا فبالضرورة تقطعان المسافة معا وان توافقتا فى الترك دون الاخذ بان كان ابتداء الثانية متأخرا عن ابتداء الاولى فبالضرورة تقطع الثانية أقل مما قطعته الاولى وكذا ان توافقتا فى الاخذ والترك وكانت الثانية ابطأ فانها تقطع أقل فبين أخذ السرعة الاولى وتركها امكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة وامكان قطع مسافة أقل منها ببطء معين وبين أخذ السريعة الثانية وتركها امكان أقل من الامكان الاول بتلك السرعة المعينة فهناك أمر مقدارى أى قابل للزيادة والنقصان بالذات تقع فيه الحركة وتفاوت بتفاوته ضرورة ان قبول التفاوت ينتهى الى مايكون بالذات وهو الذى عبرنا عنه بالامكان وسميناه بالزمان فيكون موجودا لان ما كان قابلا للزيادة والنقصان يكون موجودا لامتناع كون العدم الصرف قابلا لهما

بالضرورة وليس هو نفس السرعة اذ الحركتان قد تتساويان فى السرعة مع التفاوت فى ذلك الامر المقدارى وبالعكس ولا امتداد فى امتداد المسافة اذ الحركتان قد تتساويان فى امتداد المسافة مع تفاوت هذا الامكان لاختلافهما بالسرعة والبطء وبالعكس ولا امتداد المتحرك اذ قد يختلف امتداد المتحرك مع الاتحاد فى الامكان كحركة الجسم الصغير والكبير فى مسافة معينة فى ساعة واحدة لتساويهما فى السرعة وبالعكس (الثانى) من الوجهين اللذين استدلوا بهما على وجود

المجاز اذ يقال الحجر يهوى لانه يريد المركز ويطلبه والطلب والارادة حقيقة لا تتصور الا مع العلم بالمراد المطلوب ولا تتصور الا من الحيوان ﴿واما قولكم ان قولنا فعل عام وينقسم الى ماهو بالطبع والى ماهو بالارادة فغير مسلم وهو كقول القائل قولنا اراد عام وينقسم الى مايريد مع العلم بالمراد والى من يريد ولا يعلم مايريد وهو فاسد اذ الارادة تتضمن العلم بالضرورة فكذلك الفعل يتضمن الارادة بالضرورة وأما قولكم ان قولنا فعل بالطبع ليس بنقض للاول فليس كذلك فانه نقض له من حيث الحقيقة ولكن لا يسبق الى الفهم التناقض ولا يشتد نفور الطبع عنه لانه يبقى مجازا فانه لما ان كان سببا بوجه ما والفاعل أيضا سبب سمى فعلا مجازا واذا قال فعل بالاختيار فهو تكرير على التحقيق كقوله أراد وهو عالم بما أراده الا انه لما تصور ان يقال فعل وهو مجاز ويقال فعل وهو حقيقة لم تنفر النفس عن قوله فعل بالاختيار وكان معناه فعل فعلا حقيقيا لا مجازيا كقول القائل تكلم بلسانه ونظر بعينه فانه لما جاز ان يستعمل النظر فى القلب مجازا والكلام فى تحريك الرأس واليد حتى يقال قال برأسه أى نعم لم يستقبح أن يقال قال بلسانه ونظر بعينه ويكون معناه نفى احتمال المجاز فهذا مزلة القدم فليتنبه لمحل انخداع هؤلاء الاغبياء (فان قيل) تسمية الفاعل فاعلا انما تعرف من اللغة والا فقد ظهر فى العقل أن مايكون سببا للشئ ينقسم الى مايكون مريدا والى مالا يكون مريدا ووقع النزاع فى ان اسم الفاعل على كلا القسمين حقيقة أم لا ولا سبيل الى انكاره اذ العرب تقول النار تحرق والسيف يقطع والثلج يبرد والسقمونيا تسهل والخبز يشبع والماء يروى وقولنا يضرب معناه يفعل الضرب وقولنا تحرق معناه تفعل الاحراق وقولنا يقطع معناه يفعل القطع (وان قلتم) ان كل ذلك مجاز كنتم متحكمين فيه من غير مستند ﴿والجواب﴾ ان كل ذلك بطريق المجاز وانما الفعل الحقيقى مايكون بالارادة (والدليل عليه) انا لو فرضنا حادثا توقف فى حصوله على أمرين (أحدهما) ارادى (والآخر) غير ارادى أضاف العقل الفعل الى الارادى وكذا اللغة فان من ألقى انسانا فى نار فمات يقال هو القاتل دون النار حتى اذا قيل ماقتله الا فلان صدق قائله وان كان اسم الفاعل على المريد وغير المريد على وجه واحد لا بطريق كون أحدهما أصلا وكون الآخر مستعارا منه فلم يضاف القتل الى المريد لغة وعرفا وعقلا مع أن النار هى العلة القريبة فى القتل وكان الملقى لم يتعاط الا الجمع بينه وبين النار ولكن لما كان الجمع بينه وبين النار بالارادة وتأثير النار بغير ارادة سمى قاتلا ولم تسم النار قاتلا الا بنوع من الاستعارة فدل ان الفاعل من يصدر الفعل عن ارادته واذا لم يكن مريدا عندهم ولا مختارا الفعل لم يكن صانعا ولا فاعلا الا مجازا (فان قيل) نعنى بكون الله تعالى فاعلا انه سبب لوجود كل موجود سواه وان العالم قوامه به ولولا وجود البارى لما تصور وجود العالم ولو قدر عدم البارى لانعدم العالم كما لو قدر عدم الشمس لانعدم الضوء فهذا مانعنيه بكونه فاعلا فان كان الخصم يأبى ان يسمى هذا المعنى فعلا فلا مشاحة فى الاسامى بعد ظهور المعنى (قلنا) غرضنا ان نبين ان هذا المعنى لا يسمى فعلا وصنعا وانما المعنى بالفعل والصنع مايصدر عن الارادة حقيقة وقد نفيتم حقيقة معنى الفعل ونطقتم بلفظه تجملا بالاسلاميين ولا يتم الدين باطلاق الالفاظ الفارغة عن المعانى فصرحوا بأن الله تعالى لافعل له حتى يتضح ان معتقدكم مخالف لدين المسلمين ولا تلبسوا بان الله صانع العالم وان العالم صنعه فان هذه لفظة اطلقتموها ونفيتم

حقيقتها والمقصود من هذه المسألة الكشف عن هذا التلبيس فقط (الوجه الثاني) في ابطال كون العالم فعلا لله على اصلهم لشرط في الفعل وهو ان الفعل عبارة عن الاحداث والعالم عندهم قديم وليس بحادث ومعنى الفعل اخراج الشيء من العدم الى الوجود باحداثه وذلك لا يتصور من القديم اذ الموجود لا يمكن ايجاده فان شرط الفعل ان يكون حادثا والعالم قديم عندهم فكيف يكون فعلا لله تعالى (فان قيل) معنى الحادث الموجود بعد عدم فلنبحث ان الفاعل اذا احدث كان الصادر منه المتعلق به الوجود المجرد او العدم المجرد او كلاهما وباطل ان يقال ان المتعلق به العدم السابق اذ لا تأثير للفاعل في العدم وباطل ان يقال كلاهما اذ بان ان العدم لا يتعلق به اصلا وان العدم في كونه عدما لا يحتاج الى فاعل البتة فبقي انه متعلق به من حيث انه موجود وان الصادر منه مجرد الوجود وانه لا نسبة اليه الا الوجود فان فرض الوجود دائما فرضت النسبة دائمة واذا دامت هذه النسبة كان المنسوب اليه افعل وادوم تأثيرا لانه لم يتعلق العدم بالفاعل بحال * بقي ان يقال انه متعلق به من حيث انه حادث ولا معنى لكونه حادثا الا انه يوجد بعد عدمه والعدم لم يتعلق به فان جعل سبق العدم وصفا للوجود وقيل المتعلق به وجود مخصوص لا كل وجود وهو وجود مسبوق بالعدم فيقال كونه مسبوقا بالعدم ليس من فعل فاعل وصنع صانع وان هذا الوجود لا يتصور صدوره من فاعله الا والعدم سابق عليه وسبق العدم ليس بفعل الفاعل فلا تعلق له به فاشتراطه في كونه فعلا اشتراط ما لا تأثير للفاعل فيه بحال (واما قولكم) ان الموجود لا يمكن ايجاده ان عنيتم به انه لا يستأنف له وجود بعد عدم فصحيح وان عنيتم به انه في حال كونه موجودا لا يكون موجدا فقد بينا انه يكون موجدا في حال كونه موجودا لا في حال كونه معدوما فانه يكون موجدا اذا كان الفاعل موجدا ولا يكون موجدا في حال العدم بل في حال وجود الشيء منه والايجاد مقارن لكون الفاعل موجدا وكون المفعول موجدا لانه عبارة عن نسبة الموجد الى الموجد وكل ذلك مع الوجود لا قبله فاذن لا ايجاد الا لموجود ان كان المراد بالايجاد النسبة التي يكون بها الفاعل موجدا والمفعول موجدا (قالوا) ولهذا قضينا بان العالم فعل الله تعالى ازلا وابدا وما من حال الا وهو فاعل له لان المرتبط بالفاعل الوجود فان دام الارتباط دام الوجود وان انقطع انقطع لا كما تخيلتموه من ان الباري لو قدر عدمه لبقي العالم اذ ظننتم انه كالبناء مع الباني فانه ينعدم ويبقى البناء فان بقاء البناء ليس بالباني بل هو باليبوسة الممسكة لتركيبه اذ لو لم يكن فيه قوة ماسكة كالماء مثلا لم يتصور بقاء الشكل الحادث بفعل الفاعل فيه (والجواب) ان الفعل يتعلق بالفاعل من حيث حدوثه لا من حيث عدمه السابق ولا من حيث كونه موجودا فقط فانه لا يتعلق به في ثاني حال الحدوث عندنا وهو موجود بل يتعلق به في حال حدوثه من حيث انه حدوث وخروج من العدم الى الوجود فان نفي عنه معنى الحدوث لم يعقل كونه فعلا ولا تعلقه بالفاعل وقولكم ان كونه حادثا يرجع الى كونه مسبوقا بالعدم وكونه مسبوقا بالعدم ليس من فعل الفاعل وجعل الجاعل فهو كذلك لكنه شرط في كون الوجود فعل الفاعل اعني كونه مسبوقا بالعدم فالوجود الذي ليس مسبوقا بعدم بل هو دائم لا يصلح لان يكون فعلا للفاعل وليس كل ما شرط في كون الفعل فعلا ينبغي ان يكون بفعل الفاعل فان ذات الفاعل وقدرته وارادته وعلمه شرط في كونه فاعلا وليس ذلك من اثر الفعل ولكن لا يعقل فعل الا من موجود فكان وجود الفاعل

الزمان وهو كون الاب متقدما على الابن ضرورة انه لا يشك فيه عاقل فان الاب موجود مع عدم الابن ثم وجد بعد الابن فاذا اعتبر الاب من حيث انه كان مقارنا للعدم الابن الذي يعقبه الوجود كان متقدما عليه كما انه اذا اعتبر من حيث ان وجوده مقارن لوجود الابن كان معه وليس ذلك التقدم نفس جوهر الاب لان التقدم امر اضافي لا يعقل الا بين شيئين بخلاف جوهر الاب ولان جوهر الاب قد يكون مع الابن كما صورناه وتقدمه على الابن لا يوجد مع معيته له فيكون امرا زائدا عليه وليس ايضا عبارة عن مجرد اعتبار عدم الابن مع الاب لان الاب يعتبر مع عدم الابن الطارئ عليه بعد وجوده ولا تقدم الاب عليه بهذا الاعتبار بل هو بهذا الاعتبار متأخر عنه مع اتحاد العدمين في كونهما نفس العدم وكما ان القبلية ليست نفس الاب وحده ولا ماخوذة مع وجود الابن فالبعدية ايضا ليست نفس الابن وحده ولا ماخوذة مع وجود الاب بل هما امران زائدان على الامور المذكورة ولكونهما امرين اضافيين لا يقومان بذاتيهما بل لابد لكل منهما من محل موجود تقوم به ويكون معروضا له بالذات وهو الزمان (فان قلت) لم لا يجوز ان يكون المحل الذي يقومان به ويعرضان له بالذات ما يقال له في العرف انه متقدم ومتأخر كوجود الاب والابن مثلا (قلت) لان ما تعرض له القبلية بالذات امتنع ان يكون مع وبعد لان ما تقتضيه ذات الشيء استحال انفكاكه عنه والاشياء التي يقال لها في العرف انها متقدمة لا يمتنع فيها ذلك فانا لو فرضنا جوهر الاب من حيث هو ولا يمتنع ان يوجد بعد الابن فظهر ان الاشياء التي يقال لها في العرف وارادته
انها متقدمة ليست معروضة بالذات للتقدم بل لابد من امر آخر يعرض له التقدم بالذات ويكون تقدم سائر الاشياء لكونها فيه وهو الزمان (فان قلت) قولك ما تعرض له القبلية بالذات امتنع ان يكون بعد ان اريد به ان ما يكون ذاته سببا لثبوت القبلية له امتنع ان يكون بعد فمسلم لكن من اين يلزم القبلية مثل ذلك المعروض الذي يكون ذاته سببا لعروض القبلية له وان اريد ان ما يكون

معروضا حقيقة للقبلية من غير أن يكون تابعا في قبليته لقبلية شئ آخر فلا نسلم امتناع أن يكون بعد وما ذكره من الدليل لا ينتهض عليه اذ
لا يلزم من كون الشئ معروضا حقيقيا لوصف أن يكون ذلك الوصف مقتضى ذاته حتى يمتنع الانفكاك (قلت) المراد الاول قولك
من أين يلزم للقبلية مثل ذلك المعروض (قلنا) لان هذه القبلية ليست كقبلية الواحد على الاثنين بل قبلية قبل لا يجامع فيها القبل
مع البعد والقبلية التي كذلك لا تعرض حقيقة الا الامتداد غير قار يمتنع اجتماع أجزائه في الوجود وباعتبار امتناع

وارادته وعلمه شرطا لكونه فاعلا وان لم يكن من أثر الفعل (فان قيل) ان اعترفتم بجواز كون الفعل مع
الفاعل غير متأخر فيلزم منه ان يكون الفعل حادثا ان كان الفاعل حادثا وقديما ان كان قديما وان شرطتم
ان يتأخر الفعل عن الفاعل بالزمان فهذا محال اذ من حرك اليد في قدح ماء تحرك الماء مع حركة اليد لا قبله
ولا بعده اذ لو تحرك بعده لكانت اليد مع الماء قبل تنحيته في حين واحد ولو تحرك قبله لانفصل الماء
عن اليد وهو مع كونه معه معلوله وفعله من جهته فان فرضنا اليد قديمة في الماء متحركة كان حركة الماء
أيضا دائمة وهي مع دوامها معلولة ومفعولة ولا يمتنع ذلك بفرض الدوام فكذلك نسبة العالم الى الله
تعالى (قلنا) لا نحيل ان يكون الفعل مع الفاعل بعد كون الفعل حادثا كحركة الماء فانها حادثة عن
عدم فجاز ان يكون فعلا ثم سواء كان متأخرا عن ذات الفاعل أو مقارنا له وانما نحيل الفعل القديم فانه
ليس حادثا عن عدم فتسميته فعلا مجاز مجرد لا حقيقة له (وأما المعلول مع العلة) فيجوز ان يكونا
حادثين وان يكونا قديمين كما يقال ان العالم قديم علة لكون القديم عالما ولا كلام فيه وانما الكلام فيما
يسمى فعلا ومعلول العلة لا يسمى فعل العلة الا مجازا بل ما يسمى فعلا فشرطه ان يكون حادثا عن عدم فان
تجوز متجوز بتسميته القديم الدائم الوجود فعلا لغيره كان متجوزا في الاستعارة وقولكم لو قدرنا
حركة الاصبع مع الاصبع قديمة دائمة لم تخرج حركة الماء عن كونها فعلا تلبيس لان الاصبع لا فعل له
فيه وانما الفاعل ذو الاصبع وهو المريد ولو قدرناه قديما لكانت حركة الاصبع فعلا له من حيث ان
كل جزء من الحركة حادث عن عدم فبهذا الاعتبار كان فعلا وأما حركة الماء فقد لا نقول انها من فعله بل
هي من فعل الله وعلى أي وجه كان فكونه فعلا من حيث انه حادث لا انه دائم الحدوث وهو فعل من
حيث انه حادث (فان قيل) فاذا اعترفتم بأن نسبة الفعل الى الفاعل من حيث انه موجود كنسبة
المعلول الى العلة ثم سلمتم تصور الدوام في نسبة العلة فنحن لا نعني بكون العالم فعلا الا كونه معلولا دائم
النسبة الى الله تعالى فان لم تسموا هذا فعلا فلا مضايقة في التسميات بعد ظهور المعاني (قلنا) ولا غرض
من هذه المسئلة الا بيان انكم تتجملون بهذه الاسماء من غير تحقيق وان الله تعالى عندكم ليس فاعلا
تحقيقا ولا العالم فعله تحقيقا وان اطلاق هذا الاسم مجاز منكم لا تحقيق له وقد ظهر هذا (الوجه الثالث)
في استحالة كون العالم فعلا لله تعالى على أصلهم لشرط مشترك بين الفاعل والفعل وهو انهم قالوا
لا يصدر من الواحد الا شئ واحد والمبدأ الاول واحد من كل وجه والعالم مركب من مختلفات فلا
يتصور ان يكون فعلا لله بموجب أصلهم (فان قيل) العالم بجملته ليس صادرا من الله تعالى بغير واسطة
بل الصادر منه موجود واحد هو أول المخلوقات وهو عقل مجرد أي جوهر قائم بنفسه غير متحيز يعرف
نفسه ويعرف مبدأه ويعبر عنه في لسان الشرع بالملك ثم يصدر منه الثالث ومن الثالث رابع وتكثر
الموجودات بالتوسط فان اختلاف الفعل وكثرته اما ان يكون لاختلاف القوى الفاعلة كما انا نفعل
بقوة الشهوة خلاف ما نفعل بقوة الغضب واما ان يكون لاختلاف المادة كما ان الشمس تبيض الثوب
المغسول وتسود وجه الانسان وتذيب بعض الجواهر وتصلب بعضها واما لاختلاف الآلات كالنجار
الواحد ينشر بالمنشار وينحت بالقدوم ويثقب بالمثقاب واما ان تكون كثرة الفعل بالتوسط بان يفعل
فعلا واحدا ثم ذلك الفعل يفعل غيره فيكثر الفعل وهذه الاقسام كلها محال في المبدأ الاول اذ ليس في

اجتماع أجزائه لا يجامع القبل البعد وما ليس بامتداد كالحركة مثلا لا يفرض فيه أجزاء الا بواسطة الامتداد فلا يكون معروضا أوليا لها والامتداد القار لا يمتنع اجتماع أجزائه فمعروضه الحقيقي ليس الا الامتداد الغير القار الذي اذا فرض فيه أجزاء تقدم بعضها على بعض لذاته لا لامر آخر وهو الزمان (فان قلت) لا نسلم ان القبلية التي لا يجامع فيها القبل مع البعد لا تعرض حقيقة الا الامتداد غير قار ولم لا يجوز أن يكون أمران مختلفان بالماهية يمتنع اجتماعهما لتنافيهما كوجود الحادث وعدمه و يكون أحدهما معروضا حقيقيا للقبلية والآخر للبعدية باعطاء الفاعل اياهما تينك الصفتين (قلت) ليس معنى اعطاء الفاعل القبلية لعدم الحادث مثلا الا انه لم يفعل الوجود أولا ثم فعله وذلك يقتضى أن يوجد شئ أول لم يقع فيه الوجود بل وقع فيه العدم فكان

أول لوقوعه فيه ولا يكون معروضا حقيقيا للقبلية هذا غاية توجيه هذا الدليل (والجواب) عن الاول ان هذه الامكانات
المذكورة أمور اعتبارية لا وجود لها في الخارج وما ذكره من انها قابلة للزيادة والنقصان ان أريد قبولها لها بحسب الخارج
فممنوع وان أريد في الذهن أو في الجملة فمسلم ولكن لا يلزم منه وجودها في الخارج (وعن الثاني) بان القبلية والبعدية أمران
لانه لو امتنع وجودهما في الخارج أصلا فلا يلزم وجود معروضهما بالذات في الخارج كيف والقبلية والبعدية اضافيان

والمنافاة لا يوجدان الا معا ذهنا وخارجا فلو وجدتا لزم وجود معروضيهما معا فيلزم اجتماع أجزاء الزمان وهو باطل لكونه أمرا غير قار وأيضا هذا الامتداد الذي تعرض لاجزائه القبلية والبعدية اذا امتنع اجتماع أجزائه في الوجود لا يكون موجودا في الخارج لان وجود الكل في الخارج مع امتناع اجتماع اجزائه فيه محال بديهة ثم انه نقل عن ارسطاطاليس أنه قال للمتحرك فيما بين المبدا والمنتهى حالة مخصوصة معلومة بمعاونة الحس وهي صفة واحدة شخصية من مبدا المسافة الى منتهاها تستلزم اختلاف نسب المتحرك الى حدود المسافة وهذه الحالة تسمى الحركة بمعنى التوسط وهي باعتبار ذاتها مستمرة و باعتبار اختلاف نسبها الى تلك الحدود سيالة فهي باستمرارها وسيلانها تفعل في الخيال أمرا ممتدا غير قار بمعنى انه يجزم العقل بان ذلك الامر الممتد لو وجد في الخارج وفرض فيه أجزاء امتنع أن توجد تلك الاجزاء معا بل كان بعضها متقدما و بعضها متأخرا وهذه تسمى الحركة بمعنى القطع والاول موجود في الخارج بديهة بخلاف الثاني ضرورة ان الامتداد الذي يمتنع اجتماع أجزائه في الوجود لا يكون موجودا في الخارج وكما ان الحركة تقال لامرين كذلك الزمان يقال لمعنيين (أحدهما) أمر بسيط غير منقسم مطابق للحركة بمعنى التوسط وثانيهما أمر متصل مطابق للحركة بمعنى القطع وهو بهذا المعنى لا وجود له في الخارج أصلا بل هو أمر مرتسم في الخيال ونعلم ان ذلك الامر المرتسم في الخيال بحيث لو فرض وجوده في الخارج وفرض فيه أجزاء لامتنع اجتماعها معا ونعلم بالضرورة ان الامتداد الخيالي لا يكون كذلك الا اذا كان في الخارج شيء مستمر غير مستقر يحصل في الخيال بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك الامتداد ولما كان الامتداد الخيالي ظاهرا في بادئ الرأي دالا على ذلك الامر الذي فيه نوع خفاء أقيم مقامه وبحث عن أحواله (ولقائل أن يقول) لا نسلم ان الامتداد الخيالي لا يكون كذلك الا اذا كان

ذاته احتلاف اثنينية وكثرة كما سيأتي في أدلة التوحيد ولا ثم اختلاف مادة فان الكلام في المعلول الاول او الذي هو المادة الاولى مثلا ولا ثم احتلاف آلة اذ لا موجود مع الله في رتبته فالكلام في حدوث الآلة الاولى لم يبق الا ان تكون الكثرة في العالم صادرة من الله تعالى بطريق التوسط كما سبق (قلنا) فيلزم من هذا ان لا يكون في العالم شيء واحد مركبا من افراد بل تكون الموجودات كلها آحادا وكل واحد معلول لواحد آخر فوقه وعلة لآخر تحته الى أن ينتهي الى معلول لا معلول له كما انتهى في جهة التصاعد الى علة لا علة لها وليس كذلك فان الجسم عندهم مركب من صورة وهيولى وقد صار باجتماعهما شيئا واحدا والانسان مركب من جسم ونفس وليس وجود أحدهما من الآخر بل وجودهما جميعا بعلة أخرى والفلك عندهم كذلك فانه جرم ذو نفس لم تحدث النفس بالجرم ولا الجرم بالنفس بل كلاهما صدر من علة سواهما وكيف وجدت هذه المركبات أمن علة واحدة فيبطل قولهم لا يصدر من الواحد الا واحد او من علة مركبة فيتوجه السؤال في تركيب العلة الى ان ينتهي بالضرورة الى مركب وبسيط فان المبدأ بسيط وفي الأواخر تركيب ولا يتصور ذلك الا بالتقاء وحيث يقع التقاء يبطل قولهم ان الواحد لا يصدر منه الا واحد (فان قيل) اذا عرف مذهبنا اندفع الاشكال فان الموجودات تنقسم الى ما هو في محال كالاعراض والصور والى ما ليست في محال وهذا ينقسم الى ما هي محال لغيرها والى ما ليست بمحال كالموجودات التي هي جواهر قائمة بانفسها وهي تنقسم الى ما يؤثر في الاجسام ونسميها نفوسا والى ما لا يؤثر في الاجسام بل في النفوس ونسميها عقولا مجردة أما الموجودات التي تحل في المحال كالاعراض فهي حادثة ولها علل حادثة وتنتهي الى مبدا هو حادث من وجه دائم من وجه وهي الحركة الدورية وليس الكلام فيها وانما الكلام في الاصول القائمة بانفسها الا في محال وهي ثلاثة أجسام وهي أخسها وعقول مجردة وهي التي لا تتعلق بالاجسام لا بالعلاقة الفعلية ولا بالانطباع فيها وهي أشرفها ونفوس وهي أوسطها فانها تتعلق بالاجسام نوعا من التعلق وهو التأثير والفعل فيها فهي متوسطة في الشرف فانها تتأثر عن العقول وتؤثر في الاجسام ثم الاجسام عشرة تسعة سماويات والعاشر المادة التي هي حشو مقعر فلك القمر والسماويات التسع حيوانات لها اجرام ونفوس ولها ترتيب في الوجود كما نذكره وهو ان المبدا الاول فاض من وجوده العقل الاول وهو موجود قائم بنفسه ليس بجسم ولا منطبع في جسم يعرف نفسه و يعرف مبدأه وقد سميناه العقل الاول ولا مشاحة في الاسامي سمي ملكا او عقلا وما أريد و يلزم عن وجوده ثلاثة امور عقل ونفس الفلك الاقصى وهو السماء التاسعة وجرم الفلك الاقصى ثم لزم من العقل الثاني عقل ثالث ونفس فلك الكواكب وجرمه ثم لزم من العقل الثالث عقل رابع ونفس فلك زحل وجرمه ولزم من العقل الرابع عقل خامس ونفس فلك المشتري وجرمه وهكذا حتى انتهى الى العقل الذي لزم منه عقل ونفس فلك القمر وجرمه والعقل الاخير وهو الذي يسمى العقل الفعال لزم منه حشو فلك القمر وهي المادة القابلة للكون والفساد من العقل الفعال وطبائع الافلاك ثم ان المواد تمتزج بسبب حركات الكواكب امتزاجات مختلفة يحصل منها المعادن والنبات والحيوان ولا يلزم ان يلزم من كل عقل عقل الى غير نهاية لان هذه العقول مختلفة الانواع فما ثبت لواحد لا يلزم للآخر فخرج منه ان العقول بعد المبدا الاول عشرة والافلاك تسعة ومجموع هذه المبادي الشريفة

بعد الاول تسعة عشر ويحصل منه أن يجب لكل عقل من العقول الاول ثلاثة أشياء عقل ونفس وفلك أي جرمه فلا بد وان يكون في مبدئه تثليث لامحالة ولا يتصور كثرة في المعلول الاول الا من وجه واحد وهو انه يعقل مبدأه ويعقل نفسه وهو باعتبار ذاته ممكن الوجود لان وجوب وجوده بغيره لا بنفسه وهذه معان ثلاثة مختلفة والاشرف من المعلولات الثلاثة ينبغي أن ينسب الى الاشرف من هذه المعاني فيصدر منه العقل من حيث انه يعقل مبدأه ويصدر منه نفس الفلك من حيث انه يعقل نفسه ويصدر منه جرم الفلك من حيث انه ممكن الوجود بذاته فيبقى ان يقال هذا التثليث من أين حصل في المعلول الاول ومبدؤه واحد فنقول لم يصدر من المبدا الاول الا واحد وهو ذات العقل الذي به يعقل نفسه ولزم ضرورة لا من جهة المبدا ان عقل المبدا وهو في ذاته ممكن الوجود وليس له الامكان من المبدا الاول بل هو لذاته ونحن لا نبعد ان يوجد من الواحد واحد يلزم ذلك المعلول لا من جهة المبدا أمور ضرورية اضافية أو غير اضافية فيحصل بسببه كثرة ويصير بذلك مبدأ الوجود الكثرة فعلى هذا الوجه يمكن ان يلتقي المركب بالبسيط اذ لا بد من الالتقاء ولا يكون الا كذلك فهو الذي يجب الحكم به فهذا هو القول في تفهيم مذهبهم (قلنا) ما ذكرتموه تحكمات وهي على التحقيق ظلمات فوق ظلمات لو حكاه الانسان عن منام رآه لاستدل به على سوء مزاجه ولو أورد جنسه في الفقهيات التي قصارى المطلب فيها التخمينات لقيل انها ترهات لا تفيد غلبات الظنون ومداخل الاعتراض على مثله لا تنحصر ولكنا نورد وجوها معدودة (الاول) هو انا نقول ادعيتم ان أحد معاني الكثرة في المعلول الاول انه ممكن الوجود فنقول كونه ممكن الوجود عين وجوده أم غيره فان كان عينه فلا ينشأ منه كثرة وان كان غيره فهلا قلتم في المبدأ الاول كثرة لانه موجود وهو مع ذلك واجب الوجود فوجوب الوجود غير نفس الوجود فليجز صدور المختلفات منه لهذه الكثرة (فان قيل) لا معنى لوجوب الوجود الا الوجود فلا معنى لامكان الوجود الا الوجود فان قلتم يمكن أن يعرف كونه موجودا ولا يعرف كونه ممكنا فهو غيره (قلنا) فكذا واجب الوجود يمكن أن يعرف وجوده ولا يعرف وجوب وجوده الا بعد دليل آخر فليكن غيره وبالجملة الوجود أمر عام ينقسم الى واجب والى ممكن فان كان فصل أحد القسمين زائدا على العام فكذا الفصل الثاني ولا فرق (فان قيل) امكان الوجود له من ذاته ووجوده من غيره فكيف يكون ما له من ذاته وما له من غيره واحدا (قلنا) وكيف يكون وجوب الوجود عين الوجود ويمكن أن لا ينفي وجوب الوجود ويثبت الوجود والواحد الحق من كل وجه هو الذي لا يتسع للنفي والاثبات أصلا اذ لا يمكن أن يقال موجود وليس بموجود او واجب الوجود وليس بواجب الوجود ويمكن أن يقال موجود وليس بواجب الوجود كما يمكن أن يقال موجود وليس بممكن الوجود وانما تعرف الوحدة بهذا فلا يستقيم تقدير ذلك في الاول ان صح ما ذكروه من أن امكان الوجود غير الوجود الممكن (الاعتراض الثاني) هو ان نقول عقله مبدأه عين وجوده وعين عقله نفسه أم غيره فان كان عينه فلا كثرة في ذاته لا في العبارة عن ذاته وان كان غيره فهذه الكثرة موجودة في الاول فانه يعقل ذاته ويعقل غيره فان زعموا ان عقله ذاته عين ذاته ولا يعقل ذاته ما لم يعقل انه مبدأ لغيره فان العقل يطابق المعقول فيكون راجعا الى ذاته فنقول والمعقول عقله ذاته عين ذاته فانه عقل بجوهره فيعقل نفسه والعقل والعاقل والمعقول منه أيضا

في الخارج شيء مستمر غير مستقر ولم لا يجوز أن يحصل ذلك الامر في الخيال ابتداء من غير أن يكون هناك أمر بسيط سيال نعم قد يكون سيلان أمر خارجي سببا لحصول مثل ذلك الامتداد في الخيال كما في القطرة النازلة والشعلة الجوالة لكن كون كل امتداد خيالي كذلك حاصلا من الامر الموجود الخارجي ممنوع ودعوى الضرورة غير مسموعة وقد يجاب عن استدلالهم الثاني على قدم العالم بانا وان سلمنا ان الزمان موجود ولكن لا نسلم انه لو كان حادثا لكان عدمه سابقا على وجوده سبقا زمانيا (قوله لان سبق عدمه على وجوده) سبق لا يجامع فيه السابق المسبوق وكل سبق كذلك فهو زماني ممنوع الا ترى ان أجزاء الزمان سابق بعضها على بعض سبقا يمتنع أن يجامع فيه السابق المسبوق مع انه ليس سبقا زمانيا والا لكان للزمان زمان وقد يتفصون عنه هذا الجواب بان أقسام السبق منحصرة في خمسة التقدم بالعلية وبالطبع وبالشرف وبالرتبة وبالزمان لان المتقدم ان توقف عليه وجود المتأخر فان كان المتقدم مؤثرا في المتأخر فبالعلية والا فبالطبع وان لم يتوقف فالتقدم ان كان بالنظر الى كمال المتقدم فبالشرف والا فان كان بالنظر الى مبدا محدود فبالرتبة والا فبالزمان وليس تقدم عدم الزمان على وجوده بالعلية والا بالطبع اذ لا توقف لوجوده على عدمه ولا بالشرف اذ لا كمال للعدم ولا بالرتبة اذ ليس تقدمه بالنظر الى مبدا محدود فهو بالزمان وأما أجزاء الزمان فتقدم بعضها على بعض تقدم زماني لكن ليس بزمان زائد على ما هو متقدم ومتأخر لان التقدم والتأخر من العوارض الذاتية الاولية للزمان فهما انما يعرضان لاجزاء الزمان بالذات ولما عداها بواسطة وقوعه فيها فلا يلزم من كون تقدم بعض أجزاء الزمان على بعض تقدما زمانيا أن يكون للزمان زمان آخر والمتكلمون يمنعون الحصر وما ذكر لبيانه فوجه ضبط لا حصر عقلي لكون القسم الاخير مرسلا اذ لا يلزم من عدم كون السبق باعتبار التوقف والكمال والمبدا المحدود ان يكون بالزمان لجواز ان يكون بوجه آخر ويكون تقدم عدم الزمان على

واحد ثم اذا كان عقله ذاته عين ذاته فليعقل ذاته معلولا لعلة فانه كذلك والعقل يطابق المعقول فيرجع الكل الى ذاته فلا كثرة اذن وان كانت هذه كثرة فهي موجودة في الاول فانه صدر منه المختلفات ولنترك دعوى وحدانيته من كل وجه ان كانت الوحدانية تزول بهذا النوع من الكثرة (فان قيل) الاول لا يعقل الا ذاته وعقله لذاته هو عين ذاته فالعقل والعاقل والمعقول واحد ولا يعقل غيره (فالجواب) من وجهين (أحدهما) ان هذا المذهب لشناعته هجره ابن سينا وسائر المحققين وزعموا ان الاول يعلم نفسه مبدأ الفيض ما يفيض منه ويعقل الموجودات كلها بأنواعها عقلا كليا لا جزئيا اذ استقبحوا قول القائل المبدأ الاول لا يصدر منه الا عقل واحد ثم لا يعقل ما يصدر منه ومعلوله عقل يفيض منه عقل ونفس فلك وجرم فلك ويعقل نفسه ومعلولاته الثلاث وعلته ومبدأه فيكون المعلول أشرف من العلة من حيث ان العلة ما فاض منها الا واحد وقد فاض من هذا ثلاثة أمور (والاول) ما عقل الا نفسه وهذا عقل نفسه ونفس المبدأ ونفس المعلولات ومن قنع أن يكون قوله في الله تعالى راجعا الى هذه الرتبة فقد جعله أحقر من كل موجود يعقل نفسه ويعقل غيره فان من يعقله ويعقل نفسه أشرف منه اذا كان هو لا يعقل الا نفسه فقد انتهى بهم التعمق في التعظيم الا ان أبطلوا كل ما يفهم من العظمة وقربوا حاله من حال الميت الذي لا خبر له بما يجري في العالم الا انه فارق الميت في شعوره بنفسه فقط وهكذا يفعل الله بالزائغين عن سبيله والناكبين عن طريق الهدى المنكرين لقوله تعالى ما أشهدتهم خلق السموات والارض ولا خلق أنفسهم الظانين بالله ظن السوء المعتقدين أن أمور الربوبية يستولي على كنهها القوى البشرية المغرورين بعقولهم زاعمين ان فيها مندوحة عن تقليد الرسل واتباعهم فلا جرم اضطروا الى الاعتراف بان لباب معقولاتهم رجعت الى مالو حكي في منام لتعجب منه (والجواب الثاني) هو أن من ذهب الى ان الاول لا يعقل الا نفسه انما حاذر من لزوم الكثرة اذ لو قال به للزم ان يقال عقله غيره غير عقله نفسه وهذا لازم في المعلول الاول فينبغي ان لا يعقل الا نفسه لانه لو عقل الاول غيره لكان ذلك غير ذاته ولافتقر الى علة غير علة ذاته ولا علة الا علة ذاته وهو المبدأ الاول فينبغي ان لا يعلم الا ذاته وتبطل الكثرة التي نشأت من هذا الوجه (فان قيل) لما وجد وعقل ذاته لزمه ان يعقل المبدأ الاول (قلنا) لزمه ذلك بعلة أو بغير علة فان كان بعلة فلا علة الا المبدأ الاول وهو واحد ولا يتصور ان يصدر منه الا واحد وقد صدر وهو ذات المعلول (فالثاني) كيف صدر منه وان لزم بغير علة فيلزم الاول موجودات كثيرة بلا علة وليلزم منها الكثرة ولا يعقل هذا من حيث ان واجب الوجود لا يكون الا واحدا والزائد على الواحد ممكن والممكن يفتقر الى علة فهذا اللازم في حق المعلول ان كان واجب الوجود لذاته فقد بطل قولهم واجب الوجود واحد وان كان ممكنا فلا بد له من علة ولا علة له فلا يعقل وجوده وليس هو من ضرورة المعلول الاول لكونه ممكن الوجود فان امكان الوجود ضروري في كل معلول أما كون المعلول عالما بالعلة فليس ضروريا في وجود ذاته كما ان كون العلة عالما بالمعلول ليس ضروريا في وجود ذاته بل لزوم العلم بالمعلول أظهر من لزوم العلم بالعلة فبان ان الكثرة الحاصلة في علمه بالمبدأ محال فانه لا مبدأ له وليس هو من ضرورة ذات المعلول وهذا أيضا لا مخرج عنه (الاعتراض الثالث) هو ان عقل المعلول الاول ذات نفسه أعين ذاته أم غيره فان كان عينه فهو محال لان العلم غير المعلوم وان كان غيره فليكن

وجود منه وأما أجزاء الزمان فقد ذكر في الجواب سند المنع فلا يضر درجه في السبق الزماني لان اندفاع السند لا يستلزم اندفاع المنع هذا والتعويل على الجواب الاول (قال الامام حجة الاسلام الغزالي) في تقرير الاستدلال الثاني القائل بان الباري تعالى متقدم على العالم والعالم متأخر عنه ان أراد انه متقدم عليه لا بالزمان بل بالذات اما بالطبع أو بالعلية فيلزم أن يكونا حادثين أو قديمين واستحال أن يكون أحدهما قديما والآخر حادثا لان المتقدم بأي وجه كان اذا لم يكن له تقدم زماني لا يكون حالة تقدمه مفارقا في الوجود عن المتأخر فيكونان قديمين أو حادثين وان أراد انه متقدم عليه بالزمان فيلزم أن يكون قبل وجود الزمان زمان كان العالم فيه معدوما وهو متناقض (وجواب ما ذكره من التقرير) أن يقال المراد انه متقدم عليه بالذات لا بالزمان وانما يلزم كونهما قديمين أو حادثين لو كان عدم تقدمه عليه بالزمان لمقارنته له في الزمان وليس كذلك بل لعدم الزمان (فان قيل) اذا لم يكونا قديمين أو حادثين بل كان الباري تعالى قديما والعالم حادثا يكون وجوده تعالى متقدما على وجود العالم تقدما لا يجامع فيه المتقدم المتأخر وكل تقدم كذلك فهو زماني (قلنا) لا نسلم ذلك وانما يلزم ذلك فيما اذا كان وجود المتقدم مقارنا للزمان اذ نختار انه تعالى متقدم عليه بالزمان لكن لا بزمان موجود محقق حتى يلزم ما ذكر من التناقض بل بزمان مقدر موهوم ولا تناقض أصلا (وأجاب عما ذكره من التقرير) بان الزمان مخلوق وحادث وليس قبله زمان أصلا ومعنى تقدم الباري على العالم هو انه كان ولا عالم ثم كان ومعه عالم ومفهوم قولنا كان ولا عالم وجود ذات الباري تعالى وعدم العالم فقط ومفهوم قولنا كان ومعه عالم وجود ذاتين فقط وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث وان كان الوهم لا يسكن عن تقدير شيء ثالث فلا التفات الى أغاليط الاوهام (فان قيل) انا لو قدرنا عدم العالم في المستقبل كان وجود ذات الباري وعدم العالم حاصلا كذلك

ولايصح ان يقال بهـذا الاعتبار كان الله ولاعالم بل الصحيح ان يقال يكون الله ولاعالم فدل على أن بينهما فرقا وان كان اغانقال على ما مضى وأنحت لفظة كان مفهوما انا هو الماضى والماضى بذاته هو الزمان والماضى بغيره هو الحركة فانها تمضى بمضى الزمان فبالضرورة يلزم ان يكون قبل العالم زمان قد انقضى حتى انتهى الى وجود العالم (قلنا) المفهوم الاصلى من اللفظين وجود ذات وعدم ذات والامر الثالث الذى به افتراق اللفظين نسبة لازمة بالقياس الينا بدليل انا لو قدرنا عدم العالم فى المستقبل ثم قدرنا لنا بعد ذلك وجـود اثانيا صح منا حينئذ ان نقول كان الله ولاعالم سواء أردنا به العدم الاول أو العدم الثانى وآية أن هذه نسبة ان المستقبل بعينـه يجوز ان يصـير ماضيا فيعبر عنـه بلفظ الماضى وهـذا كله لعجز الوهم عن فهم وجود مبدأ الامع تقدير قبل له وذلك القبل الذى لاينفك الوهم عنه يظن انه شئ موجود هو الزمان وهو كعجز الوهم عن تقـدير تناهى الجسم من غـير أن يكون وراءه بعد خـلاء أو ملاء (وفيـه نظر) لان النسبة التى بها افتراق اللفظـين ليس الا المضى والاسـتقبال اذ لاتعقل هنا نسبة بها تفترق هذان اللفظان عن سواهما وهما وصـفان ذاتيـان للزمان واتصاف غيره بهما بواسطته فيلزم بالضرورة أن يكون قبل العالم زمان قد انقضى حتى انتهـى الى وجود العالم فالسؤال عائد بعينه (فان قلت) ذلك الزمان موهوم لامحقق فلا يلزم من تقدمه تعالى عليه بزمان موهوم ماذكر من المحـذور (قلت) فحينئذ لاحاجة الى ماذكره من التطويل وارتكاب مايعد مكابرة من ان قولنا كان الله ولاعالم لايدل الاعلى وجود ذات وعدم ذات فليتأمل (ثم قال) رحمه الله تعالى صيغة ثانيـة لهم لالزام تقدم الزمان وذكر ماتحصـله هو انه لو كان الزمان حادثا لامكن قبـل خلق العالم وجود حركتين احداهما تنتهى الى ابتداء خلق العالم بمائة دورة والاخرى تنتهـى اليـه بمائة دورة مع كون الحركتين متساويتين فى السرعة لانه لو امتنع وجود حركتين شأنهما ماذكرناه قبل خلق العالم فامالذاتهما واما لان الخالق عاجز عن خلقهـما والاول باطل لانهما كانتا

كذلك فى المبدا الاول فيلزم منه كثرة فاذن فيـه تربيع لاتثليث بزعمهم وهو ذاته وعقله نفسه وعقـله مبدأه وانه ممكن الوجود بذاته ويمكن أن يراد انه واجب الوجود بغيره فيظهر تخميس وبهـذا يعرف تعمق هؤلاء فى الهوس (الاعتراض الرابع) أن نقول التثليث لايكفى فى المعلول الاول فان جرم السماء الاول لزم عندهم من معنى واحد من ذات المبدا وفيه تركيب من ثلاثة أوجه (أحدها) انه مركب من صورة وهيولى وهكذا كل جسم عندهم فلابد لكل واحد من مبدأ اذ الصورة تخالف الهيولى وليس كل واحد على مذهبهم علة مستقلة للاجزاء حتى يكون أحدهما بواسطة الآخر من غير علة أخرى زائدة عليه (الثانى) ان الجرم الاقصى على حد مخصوص فى الكبر فاختصاصـه بذلك القدر من بين سائر المقادير زائد على وجود ذاته اذ كان ذاته ممكنا له أصغر منـه أو أكبر فلابد من مخصص بذلك المقدار زائد على المعنى البسيط الموجب لوجوده لالوجود العقل لان العقل وجود محض لايختص بمقـدار مقابل لسائر المقادير فيجوز أن يقال العـقل يحتاج الى علة بسيطة (فان قيل) سببه انه لو كان أكبر منه لكان مستغنى عنه فى تحصـيل النظام الكلى ولو كان أصغر منه لم يصح النظام المقصود فنقول وتعين وجـه النظام هل هو كاف فى وجود ماهية النظام أم يفتقر الى علة موجـدة فان كان كافيا فقـد استغنيتم عن وضع العلل فاحكموا بأن كون النظام فى هـذه الموجودات اقتضت هـذه الموجودات بلاعـلة زائدة وان كان ذلك لايكفى بل افتقر الى علة فذلك أيضا لايكفى الاختصاص بالمقادير بل يحتاج أيضا الى علة التركيب (الثالث) هو ان الفلك الاقصى انقسم الى نقطتين هما القطبان وهما ثابتا الوضع لايفارقان وضعهما وأجزاء المنطقـة يختلف وضعها فلا يخـلوا اما أن تكون جميع أجزاء الفلك الاقصى متشابهة فلم لزم تعين نقطتين من بين سائر النقط لكونهما قطبين أو أجزاؤها مختلفة ففى بعضها خواص ليست فى البعض فما مبدأ تلك الاختلافات والجرم الاقصى لايصدر الا من معنى واحد بسيط والبسيط لايوجب الا بسيطا فى الشكل وهو الكرى ومتشابها فى المعنى وهو الخلو عن الخواص المميزة وهذا أيضا لامخرج منه (وان قيل) لعل فى المبدا أنواعا من الكثرة لازمة لامن جهة المبدا وانما ظهر لنا ثلاثة أو أربعة والباقى لم نطلع عليه وعدم عثورنا على عينه لايشككنا فى ان مبدأ الكثرة كثرة وان الواحـد لايصدر منه كثير (قلنا) فاذا جوزتم هـذا فقالوا ان الموجودات كلها على كثرتها وقد بلغت آلافا صدرت من المعلول الاوّل فلا يحتاج أن يقتصر على جرم الفلك الاقصى فى نفسـه بل يجوز أن يكون قد صدر منه جميع النفوس الفلكية والانسانية وجميع الاجسام الارضية والسماوية بأنواع كثيرة لازمة فيها لم تطلعوا عليها فيقع الاستغناء بالمعلول الاوّل ثم يلزم عليه الاستغناء بالعلة الاولى فانه اذا جاز تولد كثرة يقال انها لازمة لابعلة مع انها ليست ضرورية فى وجود المعلول الاوّل جاز أن يقدر ذلك مع العلة الاولى ويكون وجودها لابعلة ويقال انها لازمة لابعلة ولايدرى عددها وكلما تخيـل وجودها بلاعـلة مع الاول تخيل ذلك بلاعلة مع الثانى بل لامعنى لقولنا مع الاول والثانى اذ ليس بينهما مفارقة فى زمان ولا مكان فما لايفارقهما فى مكان ولازمان ويجوز أن يكون موجودا بلاعـلة لم يختص أحدهما بالاضافة اليه (فان قيل) لقد كثرت الاشياء حتى زادت على ألف ويبعد ان تبلغ الكثرة فى المعـلول الاول الى هذا الحد فلذلك أكثرنا الوسائط (قلنا) قول القائل يبعد هذا زجم ظن لايحكم به فى المعقولات الا أن

ممكنين بعد خلق العالم لزم الانقلاب من الامتناع الذاتى الى الامكان الذاتى وكذا الثانى لانه قادر على خلقه ما وقت خلق العالم فلزم
انقلاب البارى من العجز الى القدرة وكل منهما محال ولا يمكن ان تبتدئ الحركتان معا لاستحالة ان تبتدئ حركتان متساويتان فى
السرعة والبطء ثم تنتهيان الى وقت واحد مع كون اعداد دوراتهما متفاوتة لاستلزامه أن يكون الزائد مثل الناقص فقد حصل قبل
خلق العالم امتدادان أحدهما بحالة ٣٢ لا يمكن ان تحصل فيه الا مائة دورة والآخر بحيث يمكن ان تحصل منه مائتا دورة وهذان
الامتدادان المتفاوتان
بالزيادة والنقصان
لا حقيقة لهما الا الزمان
فيلزم أن يكون قبل
وجود الزمان زمان وهو
محال فتعين كون الزمان
قديما وهو مقدار الحركة
وهى صفة قائمة بالجسم
فيلزم قدم العالم (ثم قال)
رحمه الله تعالى الاعتراض
ان كل هذا من عمل
الوهم وأقرب طريق فى
دفع المقابلة للزمان
بالمكان فانا نقول هل كان
فى قدرة الله تعالى ان
يخلق الفلك الاعلى
فى سمكه أكبر مما خلقه
بذراع فان قالوا لا فهو تعجيز
وان قالوا نعم فبذراعين
وثلاثة أذرع فكذلك
يرتقى الى غير النهاية
ونقول فى هذا اثبات
بعد وراء العالم له مقدار
وكمية اذ الاكبر بذراعين
لا يشغل ما يشغله الاكبر
بذراع فوراء العالم بحكم
هذا كمية فيستدعى ذا
كمية وهو الجسم أو الخلاء
فوراء العالم خلاء أو ملاء
وكذلك هل كان الله تعالى
قادرا على ان يخلق كرة
العالم أصغر مما خلقه
بذراع ثم بذراعين وهل بين التقديرين تفاوت فيما ينتفى من الملاء والشغل
للاحياز اذ الملاء المنتفى عند نقصان ذراعين أكثر مما ينتفى عند نقصان ذراع فيكون الخلاء مقدرا والخلاء ليس بشئ فكيف يكون صدر
مقدرا (وجوابنا) فى تخييل الوهم تقدير الامكانات الزمانية قبل وجود العالم كجوابكم فى تخييل الوهم تقدير الامكانات المكانية
وراء وجود العالم ولا فرق (فان قيل) نحن لا نقول بان ما ليس بممكن فهو مقدور فكون العالم أكبر مما هو عليه أو أصغر منه ليس

يقول انه يستحيل فنقول لم يستحيل وما المراد والفيصل انا مهما جاوزنا الواحد واعتقدنا انه يجوز ان يلزم
المعلول الاول لا من جهة العلة لازم واثنان وثلاثة وما المحيل لاربع وخمس وهكذا الى الالف والالفين
يتحكم بمقدار دون مقدار وليس بعد مجاوزة الواحد مرد وهذا أيضا قاطع (ثم نقول) هذا باطل بالمعلول
الثانى فانه صدر منه فلك الكواكب وفيه من الكواكب المعروفة المسماة ألف ونيف وهى مختلفة
العظم والشكل والوضع واللون والتأثير والنحوسة والسعادة فبعضها على صورة الحمل والثور والاسد
وبعضها على صورة الانسان ويختلف تأثيرها فى محل واحد من العالم السفلى فى التبريد والتسخين
والسعادة والنحوسة وتختلف مقاديرها فى ذاتها ولا يمكن أن يقال الكل نوع واحد مع هذا الاختلاف
ولو جاز هذا لجاز أن يقال كل أجسام العالم نوع واحد فى الجسمية فيكفيها علة واحدة فان كان اختلاف
صفاتها وجواهرها وطبائعها دل على اختلافها فكذلك الكواكب مختلفة لا محالة ويفتقر كل واحد
الى علة لصورته وعلة لهيولاه وعلة لاختصاصه بطبيعته المسخنة أو المبردة أو المسعدة أو المنحسة وعلة
لاختصاصه بموضعه ثم لاختصاص جملها باشكال البهائم المختلفة وهذه الكثرة ان تصور أن تعقل فى
المعلول الثانى تصور فى المعلول الاول ووقع الاستغناء (الاعتراض الخامس) هو انا نقول سلمنا لكم هذه
الاوضاع الباردة والتحكمات الفاسدة ولكن كيف لا تستحيون من أنفسكم فى قولكم ان كون المعلول
الاول ممكن الوجود اقتضى وجود جرم الفلك الاقصى منه وعقله نفسه اقتضى وجود نفس الفلك منه
وعقله الاول اقتضى وجود عقل الفلك منه وما الفصل بين هذا وبين قائل عرف وجود انسان غائب
وانه ممكن الوجود وانه يعقل نفسه وصانعه فقال يلزم من كونه ممكن الوجود وجود فلك فيقال واى
مناسبة بين كونه ممكن الوجود وبين وجود فلك منه وكذلك يلزم من كونه عاقلا لنفسه ولصانعه شيئان
آخران وهذا اذا قيل فى انسان ضحك منه فكذا فى موجود آخر اذ امكان الوجود قضية لا تختلف
باختلاف ذات الممكن انسانا كان أو ملكا أو فلكا فلست أدرى كيف يقنع المجنون من نفسه بمثل
هذه الاوضاع فضلا عن العقلاء الذين يشقون الشعر بزعمهم فى المعقولات (فان قال قائل) فاذا أبطلتم
مذهبهم فماذا تقولون أنتم أتزعمون انه يصدر من الشئ الواحد من كل وجه شيئان مختلفان فتكابرون
المعقول أو تقولون المبدأ الاول فيه كثرة فتتركون التوحيد أو تقولون لا كثرة فى العالم فتنكرون
الحس أو تقولون لزمت بالوسائط فتضطرون الى الاعتراف بما قالوه (قلنا) نحن لم نخض فى هذا
الكتاب خوض ممهد وانما غرضنا ان نشوش دعاويهم وقد حصل على انا نقول ومن زعم ان المصير
الى صدور اثنين من واحد مكابرة المعقول أو اتصاف المبدأ بصفات قديمة أزلية مناقض للتوحيد
فهاتان دعوتان باطلتان لا برهان لهم عليهما فانه ليس يعرف استحالة صدور الاثنين من واحد كما يعرف
استحالة كون الشخص الواحد فى مكانين وعلى الجملة لا يعرف بالضرورة ولا بالنظر وما المانع من أن
يقال المبدأ الاول عالم قادر مريد يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد يخلق المختلفات والمتجانسات كما يريد وعلى
ما يريد فاستحالة هذا لا تعرف بضرورة ولا نظر وقد وردت به الانبياء المؤيدون بالمعجزات فيجب قبوله
(وأما البحث عن كيفية صدور الفعل من الله بالارادة) ففضول وطمع فى غير مطمع والذين طمعوا
فى طلب المناسبة ومعرفتها رجع حاصل نظرهم الى ان المعلول الاول من حيث انه ممكن الوجود

ممكن فلا يكون مقدورا (قلنا) هذا العذر باطل من ثلاثة أوجه (أحدها) ان هذا مكابرة العقل فان العقل في تقدير العالم أكبر أو أصغر مما هو عليه بذراع ليس هو كتقدير الجمع بين السواد والبياض والوجود والعدم والممتنع هو الجمع بين النفي والاثبات واليه ترجع المحالات كلها فهو تحكم فاسد (الثاني) أنه اذا كان العالم على ما هو عليه لا يمكن أن يكون أصغر منه ولا أكبر فوجوده على ما هو عليه واجب لا ممكن والواجب مستغن عن العلة فقولوا بما قاله الدهريون من نفي الصانع ونفي سبب هو مسبب الاسباب

وليس هكذا مذهبكم (الثالث) ان هذا الفاسد لا يعجز الخصم عن مقابلته بمثله فنقول انه لو لم يكن وجود العالم قبل وجوده ممكنا بل وافق الوجود الامكان من غير زيادة ولا نقصان (فان قلتم) وقد انتقل القديم من القدرة الى العجز (قلنا) لان الوجود لم يكن ممكنا فلم يكن مقدورا وامتناع حصول ما ليس ممكنا لا يدل على العجز (وان قلتم) انه كيف كان ممتنعا فصار ممكنا (قلنا) ولم يستحيل أن يكون ممتنعا في حال ممكنا في حال (وان) قلتم الاحوال متساوية (قيل لكم) والمقادير متساوية فكيف تكون مقدارا ممكنا وأكبر منه أو أصغر بمقدار ظفر ممتنعا فان لم يستحل هذا فهذا طريق المقاومة (والتحقيق) في الجواب أن ما ذكروه من تعذر الامكانات لا معنى له وانما المسلم أن الله تعالى قادر قديم لا يمتنع الفعل عليه أبدا لو أراده وليس في هذا القدر

ما يوجب اثبات زمان ممتد الا أن يضيف الوهم اليه بتلبيسه شيأ آخر انتهى كلامه وفي كل واحد من الوجوه الثلاثة التي أبطل بها عدم امكان كون العالم أكبر مما هو عليه نظر (أما الاول) فلانا لا نسلم ان مرجع المحالات كلها هو الجمع بين النفي والاثبات ولو سلم فيمكن ان يرجع ما نحن فيه اليه لانهم يزعمون ان هيولى الافلاك لا تقبل مقدارا أصغر أو أكبر مما هي عليه فلو كان العالم أصغر أو أكبر مما هو عليه لكانت مادة الافلاك قابلة وغير قابلة لمقدار هو أصغر أو أكبر مما هي عليه الآن

صدر منه فلك ومن حيث انه يعقل نفسه صدر منه نفس الفلك ومن حيث انه يعقل خالقه صدر منه عقل الفلك وهذه حماقة لا اظهار مناسبة ولنقبل مبادي هذه الامور من الانبياء وليصدقوا فيها اذ العقل ليس يحيلها ولنترك البحث عن الكيفية والكمية والماهية فليس ذلك مما يتسع له القوى البشرية ولذلك قال صاحب الشرع تفكروا في خلق الله ولا تتفكروا في ذات الله (مسئلة) في بيان عجزهم عن الاستدلال على وجود الصانع للعالم (فنقول) الناس فرقتان فرقة أهل حق وقد رأوا ان العالم حادث وعلموا ضرورة ان الحادث لا يوجد بنفسه فافتقر الى صانع فعقل مذهبهم في القول بالصانع (وفرقة أخرى) هم الدهرية قد رأوا ان العالم قديم كما هو عليه ولم يثبتوا له صانعا ومعتقدهم مفهوم وان كان الدليل يدل على بطلانه (وأما الفلاسفة) فقد رأوا أن العالم قديم ثم أثبتوا له مع ذلك صانعا وهذا المذهب بوضعه متناقض لا يحتاج فيه الى ابطال (فان قيل) نحن اذا قلنا ان للعالم صانعا لم نرد به فاعلا مختارا يفعل بعد أن لم يفعل كما نشاهد في أصناف الفاعلين من الخياط والنساج والبناء بل نعني به علة العالم ونسميه المبدأ الاول على معنى انه لا علة لوجوده وهو علة لوجود غيره فان سميناه صانعا فبهذا التأويل وثبوت موجود لا علة لوجوده يقوم عليه البرهان القطعي على قرب (فانا نقول) العالم موجوداته اما أن يكون لها علة أو لا علة لها فان كان لها علة فتلك العلة لها علة أم لا علة لها وكذلك القول في علة العلة فاما ان تتسلسل الى غير نهاية وهو محال واما ان تنتهي الى طرف فالاخير علة أولى لا علة لوجودها فنسميها المبدأ الاول وان كان العالم موجودا بنفسه لا علة له فقد ظهر المبدأ الاول فانا لم نعن به الا موجودا لا علة له وهو ثابت بالضرورة نعم لا يجوز أن يكون المبدأ الاول هو السموات لانها عدد ودليل التوحيد يمنعه فيعرف بطلانه بنظر في صفة المبدأ ولا يجوز أن يقال انه سماء واحد أو جسم واحد أو شمس أو غيره لانه جسم والجسم مركب من الصورة والهيولى والمبدأ الاول لا يجوز أن يكون مركبا وذلك يعرف بنظر ثان والمقصود أن موجودا لا علة لوجوده ثابت بالضرورة والاتفاق وانما الخلاف في الصفات وهو الذي نعنيه بالمبدأ الاول (والجواب) من وجهين (أحدهما) انه يلزم على مساق مذهبكم أن تكون أجسام العالم قديمة كذلك لا علة لها وقولكم ان بطلان ذلك يعلم بنظر ثان فيبطل ذلك عليكم في مسئلة التوحيد وفي نفي الصفات بعد هذه المسئلة (الثاني) وهو الخاص بهذه المسئلة هو أن نقول ثبت تقديرا ان هذه الموجودات لها علة ولعلتها علة ولعلة العلة علة كذلك وكذا الى غير نهاية (وقولكم) انه يستحيل اثبات علل لا نهاية لها لا يستقيم منكم * فانا نقول عرفتم ذلك ضرورة بغير واسطة أو عرفتموه بواسطة ولا سبيل الى دعوى الضرورة وكل مسلك ذكرتموه في النظر بطل عليكم بتجويز حوادث لا أول لها واذا جاز أن يدخل في الوجود ما لا نهاية له فلا يبعد أن يكون بعضها علة للبعض وينتهي من الطرف الاخير الى معلول لا معلول له ولا ينتهي من الجانب الآخر الى علة لا علة لها كما ان الزمان السابق له آخر وهو الآن ولا أول له فان زعمتم ان الحوادث الماضية ليست موجودة معا في الحال ولا في بعض الاحوال والمعدوم لا يوصف بالتناهي وعدم التناهي فيلزمكم في النفوس البشرية المفارقة للابدان فانها لا تفنى عندكم والموجود المفارق للبدن من النفوس لا نهاية لاعدادها اذ لم تزل نطفة من انسان وانسان من نطفة الى غير نهاية ثم كل انسان مات فقد بقي نفسه وهو بالعدد غير نفس من مات

قبله ومعه وبعده وان كان الكل بالنوع واحدا فمنكم في الموجود في كل حال نفوس لا عداد لها (فان قيل) النفوس ليس لبعضها ارتباط بالبعض ولا ترتيب لها لا بالطبع ولا بالوضع وانما نحيل نحن موجودات لا نهاية لها اذا كان لها ترتيب بالوضع كالاجسام فانها مرتبة بعضها فوق بعض أو كان لها ترتيب بالطبع كالعلل والمعلولات وأما النفوس فليست كذلك (قلنا) وهذا الحكم في الوضع ليس طرده باولى من عكسه فلم أحلتم أحد القسمين دون الآخر وما البرهان المفرق وبم تنكرون على من يقول بأن هذه النفوس التي لا نهاية لها لا تخلو عن ترتيب اذ وجود بعضها قبل البعض فان الايام والليالي الماضية لا نهاية لها واذا قدرنا وجود نفس واحدة في كل يوم وليلة كان الحاصل في الوجود الآن خارجا عن النهاية واقعا على ترتيب في الوجود أي بعضها بعد البعض والعلة غايتها أن يقال انها قبل المعلول بالطبع كما يقال انها فوق المعلول بالذات لا بالمكان فاذا لم يستحل ذلك في القبل الحقيقي الزماني فينبغي أن لا يستحيل في القبل الذاتي الطبيعي وما بالهم لم يجوزوا أجساما بعضها فوق بعض بالمكان الى غير نهاية وجوزوا موجودات بعضها قبل البعض بالزمان الى غير نهاية وهل هذا الا تحكم بارد لا أصل له (فان قيل) البرهان القاطع على استحالة علل الى غير نهاية ان يقال كل واحد من آحاد العلل ممكن في نفسه أو واجب فان كان واجبا فلم يفتقر الى علة وان كان ممكنا فالكل موصوف بالامكان وكل ممكن فيفتقر الى علة زائدة على ذاته فيفتقر الكل الى علة خارجة عنه (قلنا) لفظ الممكن والواجب لفظ مبهم الا أن يراد بالواجب ما لا علة لوجوده ويراد بالممكن ما لوجوده علة وان كان المراد هذا فلنرجع الى هذه اللفظة فنقول كل واحد ممكن على معنى ان له علة زائدة على ذاته والكل ليس بممكن على معنى انه ليس له علة زائدة على ذاته خارجة عنه وان أريد بلفظ الممكن غير ما أردناه فهو ليس بمفهوم (فان قيل) فهذا يؤدي الى أن يتقوم واجب الوجود بممكنات الوجود وهو محال (قلنا) ان أردتم بالواجب والممكن ما أردناه فهو نفس المطلوب فلا نسلم انه محال وهو كقول القائل يستحيل أن يتقوم القديم بالحوادث والزمان عندهم قديم وآحاد الذوات حادثة وهي ذوات أوائل والمجموع لا أول له فقد يقوم ما لا أول له بذوات أوائل وصدق ذات الاوائل على الآحاد ولم يصدق على المجموع وكذلك يقال على كل واحد ان له علة ولا يقال للمجموع علة وليس كل ما صدق على الآحاد يلزم أن يصدق على المجموع اذ يصدق على كل واحد انه واحد وانه بعض وانه جزء ولا يصدق على المجموع وكل موضع عيناه من الارض فانه قد استضاء بالشمس في النهار وأظلم بالليل وكل واحد حادث بعد ان لم يكن أي له أول والمجموع عندهم ما له أول فتبين ان من يجوز حوادث لا أول لها وهي صور العناصر الاربعة والمتغيرات فلا يتمكن من انكار علل لا نهاية لها ويخرج من هذا انه لا سبيل لهم الى الوصول الى اثبات المبدأ الاول لهذا الاشكال ويرجع فرقهم الى التحكم المحض (فان قيل) ليست موجودة في الحال ولا صور العناصر وانما الموجود منها صورة واحدة بالفعل وما لا وجود له لا يوصف بالتناهي وعدم التناهي الا اذا قدر في الوهم وجودها ولا يبعد ما يقدر في الوهم وان كانت المقدرات أيضا بعضها علل البعض فالانسان قد يفرض ذلك في وهمه وانما الكلام في الموجود في الاعيان لا في الاذهان ولا يبقى الا النفوس الاموات وقد ذهب بعض الفلاسفة الى انها كانت واحدة أزلية قبل التعلق بالابدان وعند مفارقة الابدان تتحد فلا يكون فيها عدد فضلا

(وأما الثاني) فلانه لا يلزم من وجوب كون العالم على القدر الذي هو عليه وامتناع أن يكون أصغر أو أكبر منه أن يكون مستغنيا عن السبب الموجد فان معنى وجوب مقداره المخصوص له وامتناع أن يكون أصغر أو أكبر مما هو عليه انه اذا وجد بايجاد الفاعل لا تقبل مادته الا هذا المقدار المخصوص دون ما عداه مما هو أكبر أو أصغر وهذا المقدار من لوازم وجوده وأين هذا من استلزام الاستغناء عن السبب الموجد (وأما الثالث) فلان القول بان العالم لم يكن قبل الوجود ممكنا بل واقعا الامكان الوجود يستلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان ولا نزاع في استحالته بخلاف القول بامكان مقدار للعالم دون ما هو أزيد منه أو أنقص فانه لا استحالة فيه لاحتمال أن لا تكون المادة قابلة لغير ذلك المقدار كما ذكروه فلا تتم المقابلة لظهور امتناع أحدهما دون الآخر (لا يقال) معنى قوله لم يكن وجود العالم قبل وجوده ممكنا هو ان الوجود المقيد بالحصول في الزمان السابق غير ممكن وهو أخص من الوجود المطلق ومغاير للوجود المقيد بالحصول في الزمان اللاحق ولا يلزم من امتناع الاخص امتناع الاعم ولا من امتناع أحد المتغايرين امتناع الآخر فجاز أن يمتنع وجوده المقيد بالحصول في الزمان السابق ولا يمتنع وجوده مطلقا في الزمان اللاحق وليس فيه انقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان بل الوجود المقيد بالحصول في الزمان السابق ممتنع دائما والوجود في الجملة في الزمان اللاحق ممكن دائما (لانا نقول) لو جاز كون الشيء الواحد ممكن الوجود في زمان ممتنع الوجود في زمان آخر بناء على ان الوجود في زمان سابق أخص من الوجود مطلقا أو مغاير للوجود في زمان لاحق بحسب الاضافة فلا يلزم من امتناع الوجود الاول امتناع ما هو أعم منه أو امتناع الوجود اللاحق لجاز استغناء الحوادث عن المحدث لجواز أن يمتنع وجودها في زمان كونها معدومة وواجبة لذاتها حال كونها موجودة فلا حاجة لها الى صانع يحدثها بل ذواتها

عن ان توصف بانها لانهاية لها وقال آخرون النفس تابعة للمزاج وانما معنى الموت عدمها ولا قوام لها بجوهرها دون الجسم فاذن لا وجود للنفوس الا في حق الاحياء والاحياء الموجودون محصورون ولا تنتفي النهاية عنهم والمعدومون لا يوصفون اصلا لا بوجود النهاية ولا بعدمها الا في الوهم اذا فرضوا موجودين (والجواب) ان هذا الاشكال في النفوس اوردناه على ابن سينا والفارابي والمحققين منهم اذ حكموا بان النفس جوهر قائم بنفسه وهو اختيار ارسطاطاليس والمعتبرين من الاوائل ومن عدل عن هذا المسلك فنقول له هل يتصور ان يحدث شئ يبقى أم لا فان قالوا لا فهو محال وان قالوا نعم قلنا فاذا قدرنا كل يوم حدوث شئ وبقاءه اجتمع الى الآن لا محالة موجودات لانهاية لها فالدورة وان كانت منقضية فحصول موجود فيها يبقى ولا ينقضي غير مستحيل وبهذا التقدير يتقرر الاشكال ولا غرض في ان يكون ذلك الباقي نفس آدمي أو جني أو شيطان أو ملك أو ماشئت من الموجودات وهو لازم على كل مذهب لهم اذ أثبتوا دورات لانهاية لها ﴿مسئلة﴾ في بيان عجزهم عن اقامة الدليل على ان الله تعالى واحد وانه لا يجوز فرض اثنين واجبي الوجود كل واحد منهما لا علة له واستدلالهم على هذا بمسلكين (المسلك الاول) قولهم انهما لو كانا اثنين لكان نوع وجوب الوجود مقولا على كل واحد منهما وما قيل عليه انه واجب الوجود فلا يخلو اما ان يكون وجوب وجوده لذاته فلا يتصور ان يكون لغيره أو وجوب الوجود له لعلة فيكون ذات واجب الوجود معلولا وقد اقتضت علة له وجوب الوجود ونحن لا نريد بواجب الوجود الا ما لا ارتباط لوجوده بعلة بجهة من الجهات وزعموا ان نوع الانسان يقال على زيد وعلى عمرو وليس زيد انسانا لذاته اذ لو كان انسانا لذاته لما كان عمرو انسانا لذاته بل بعلة جعلته انسانا وقد جعل عمرو أيضا انسانا فتكثرت الانسانية بتكثر المادة الحاملة لها وتعلقها بالمادة معلول ليس لذات الانسانية فكذلك ثبوت وجوب الوجود لواجب الوجود ان كان لذاته فلا يكون الا له وان كان لعلة فهو اذن معلول وليس بواجب الوجود وقد ظهر بهذا ان واجب الوجود لابد وان يكون واحدا (قلنا) قولكم نوع وجوب الوجود لواجب الوجود لذاته أو لعلة تقسيم خطأ في وضعه فانا قد بينا ان لفظ وجوب الوجود فيه اجمال الا ان يراد به نفي العلة فلنستعمل هذه العبارة فنقول لم يستحيل ثبوت موجودين لا علة لهما وليس أحدهما علة للآخر فقولكم ان الذي لا علة له لا علة له لذاته أو لسبب تقسيم خطأ لان نفي العلة واستغناء الوجود عن العلة لا يطلب له علة فاي معنى لقول القائل ان ما لا علة له لا علة له لذاته أو لعلة اذ قولنا لا علة له سلب محض والسلب المحض لا يكون له علة ولا سبب ولا يقال فيه انه لذاته أو لا لذاته وان عنيتم بوجوب الوجود وصفا ثابتا للواجب الوجود سوى انه موجود لا علة لوجوده فهو غير مفهوم في نفسه والذي ينسبك من لفظه نفي العلة لوجوده وهو سلب محض لا يقال فيه انه لذاته أو لعلة حتى يبنى على وضع هذا التقسيم غرض فدل ان هذا برهان من حرف لا اصل له بل نقول معنى انه واجب الوجود انه لا علة لوجوده ولا علة لكونه بلا علة وليس كونه بلا علة معللا أيضا بذاته بل لا علة لوجوده ولا لكونه بلا علة أصلا كيف وهذا التقسيم لا يتطرق الى نقض صفات الاثبات فضلا عما يرجع الى السلب اذ لو قال قائل السواد لون لذاته أو لعلة فان كان لذاته فينبغي أن لا تكون الحمرة لونا وان لا يكون هذا النوع أعني اللونية الا لذات السواد وان كان السواد لونا لعلة جعلته لونا ينبغي أن

كافية في حدوثها وفيه سد لباب اثبات الصانع بالاستدلال عليه من مصنوعاته (فالوجه) الاكتفاء في الجواب بما ذكره من التحقيق من أن الامكانات المقدرة أمور وهمية لا وجود لها في الخارج أصلا فلا يلزم قدم الزمان بل المسلم أن الله تعالى قديم قادر لا يمتنع الفعل عليه أبدا وهذا لا يقتضي وجود الزمان قبل وجود العالم لان معنى قدمه هو انا لو قدرنا ازمنة لانهاية لها كان الله موجودا معها بأسرها لا أنه موجود فيها الا ان ذاته تعالى منزهة عن أن تكون زمانية أو مكانية

ولا يلزم من تقدير الشئ وفرضه وجوده وتحققه ومما يؤيد ذلك هو انه لو اعتبر في ماهية القديم والحادث تحقق الزمان فالزمان المعتبر اما ان يكون قديما أو حادثا فان كان قديما فان اشترط في قدمه أن يكون له زمان آخر لزم أن يكون للزمان زمان وان لم يشترط فقد صار القديم معقولا قديما من غير اعتبار تحقق الزمان واذا عقل القديم في موضع من غير اعتبار وجود الزمان فليعقل مثله في حق الله وفي سائر الماهيات القديمة وان كان حادثا مع انه لا يشترط في كونه حادثا وجود زمان آخر لامتناع ان يكون للزمان زمان آخر فاذا تحقق تصور حدوث حادث من غير اعتبار وجود زمان فليتصور مثله في حق العالم وفي جميع الامور الحادثة (الوجه الثالث) من وجوه استدلالهم على قدم العالم هو ان العالم ممكن الوجود في الازل والالزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي وهو باطل بالضرورة وكذا صحة تأثير الباري في العالم أزلي والالزم الانقلاب المذكور وهو أي ما ذكر يا من أزلية صحة العالم وازلية صحة تأثير الباري فيه يبطل دلائل القائلين بوجوب الحدوث ثم نقول لو كان العالم حادثا لزم ترك الجود الذي هو افاضة الوجود عليه مدة لا تتناهى وذلك لا يليق بالجواد المطلق (وأجيب) بانا لا نسلم امتناع ترك الجود مدة لا تتناهى فان المبدأ عندنا فاعل مختار لا غاية لفعله ولا علة لصنيعه فيجوز ان يفعل كيف يشاء في أي وقت شاء وما الدليل على خلافه ولو سلم فاللازم مما ذكر ازلية الامكان وهي غير

امكان الازلية غير مستلزمة له وذلك لانا اذا قلنا امكانه أزلى أو ثابت أزلا كان الازل طرفا للامكان فيلزم أن يكون ذلك الشيء متصفا بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهو ثابت للعالم ولتأثير البارى تعالى أيضا (واذا قلنا أزليته ممكنة) كان الازل طرفا للوجوده على معنى أن وجوده المستمر الذى لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول لا يستلزم الثانى لجواز أن يكون وجود الشيء فى المدة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا أصلا بل ممتنعا ولا يلزم من هذا أن يكون ذلك الشيء من قبيل الممتنعات دون الممكنات لان الممتنع هو الذى لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه هذا هو المشهور بين القوم (واعترض عليه بعض الافاضل من المتأخرين) باقامة الدليل على أن أزلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية وقال امكان الشيء اذا كان مستمرا أزلا لم يكن هو فى ذاته مانعا عن قبول الوجود فى شيء من أجزاء الازل فيكون عدم منعه منه أمرا مستمرا فى جميع تلك الاجزاء واذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود فى شيء منها بل جاز اتصافه به فى كل منها لا بدلا فقط بل ومعا أيضا وجواز اتصافه به فى كل منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر فى جميع أجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية نعم ربما امتنعت الازلية للغير وذلك لا ينافى الامكان الذاتى مثلا الحادث ممكن أزليته بالنظر الى ذاته من حيث هو وممتنع اذا أخذ الحادث مقيدا بحدوثه فذات الحادث من هذه حيث هو امكانه أزلى وأزليته أيضا ممكنة واذا أخذ مع قيد الحدوث لم يكن لهذا الجميع امكان وجود أصلا لان الحدوث أمر اعتبارى يستحيل وجوده فى الخارج والمجموع من حيث هو مجموع ممتنع لا ممكن (فان قلت) نحن نأخذ ذات الحادث لا وحده بل مع الحدوث على انه قيد لا جزء ونقول انه ممتنع فى الازل وممكن فيما لا يزال (قلت) الامكان الذاتى معتبر بالقياس الى ذات الشيء

بعقل سواد ليس بلون أى لم تجعله العلة لونا فان ما يثبت للذات زائدا على الذات لعلة يمكن تقدير عدمه فى الوهم وان لم يتحقق فى الوجود ولكن يقال هذا التقسيم خطأ فى الوضع فلا يقال للسواد لون لذاته قولا يمنع أن يكون لغير ذاته وكذلك لا يقال ان هذا الوجود واجب لذاته أو لا علة له لذاته قولا يمنع أن يكون ذلك لغير ذاته بحال (مسلكهم الثانى) ان قالوا لو فرضنا واجبى الوجود لكانا متماثلين من كل وجه أو مختلفين فان كانا متماثلين من كل وجه فلا يعقل التعدد والاثنينية اذ السوادان هما اثنان اذا كانا فى محلين أو فى محل واحد ولكن فى وقتين أو السواد والحركة فى محل واحد فى وقت واحد وهما اثنان لاختلاف ذاتيهما أما اذا لم تختلف الذاتان كالسوادين ثم اتحد الزمان والمكان لم يعقل التعدد ولو جاز أن يقال فى وقت واحد فى محل واحد سوادان لجاز أن يقال فى حق كل شخص انه شخصان ولكن ليس يتبين بينهما مغايرة واذا استحال التماثل من كل وجه ولا بد من الاختلاف ولم يمكن بالزمان ولا بالمكان فلا يبقى الا الاختلاف فى الذات ومهما اختلفا فى شيء فلا يخلو اما ان يشتركا فى شيء أو لم يشتركا فى شيء فان لم يشتركا فى شيء فهو محال اذ يلزم ان لا يشتركا فى الوجود ولا فى وجوب الوجود ولا فى كون كل واحد قائما بنفسه لا فى موضوع واذا اشتركا فى شيء واختلفا فى شيء كان ما فيه الاشتراك غير ما فيه الاختلاف فيكون ثم تركيب وانقسام بالقول وواجب الوجود لا تركيب فيه وكما لا ينقسم بالكمية فلا ينقسم أيضا بالقول الشارح اذ لا تتركب ذاته من أمور يدل القول الشارح على تعددها كدلالة الحيوان الناطق على ما تقوم به ماهية الانسان فانه حيوان وناطق ومدلول لفظ الحيوان من الانسان غير مدلول لفظ الناطق فيكون الانسان متركبا من أجزاء تنتظم فى الحد بألفاظ تدل على تلك الاجزاء ويكون اسم الانسان لمجموعها وهذا لا يتصور فى واجب الوجود ودون هذا لا تتصور الاثنينية (والجواب) انه مسلم انه لا تتصور الاثنينية الا بالمغايرة فى شيء ما وان المتماثلين من كل وجه لا يتصور تغايرهما ولكن قولكم ان هذا النوع من التركيب محال فى المبدأ الاول تحكم محض فأين البرهان عليه (ولنرسم هذه المسئلة على حيالها) فان من كلامهم المشهور ان المبدأ الاول لا ينقسم بالقول الشارح كما لا ينقسم بالكمية وعليه ينبنى اثبات وحدانية الله تعالى عندهم بل زعموا أن التوحيد لا يتم الا باثبات الوحدة لذات البارى من كل وجه واثبات الوحدة بنفى الكثرة من كل وجه والكثرة تتطرق الى الذوات من خمسة أوجه الاول بقبول الانقسام فعلا أو وهما فلذلك لم يكن الجسم الواحد واحدا مطلقا فانه واحد بالاتصال القائم به القابل للزوال فهو منقسم فى الوهم بالكمية وهذا محال فى المبدإ الاول (الثانى) ان ينقسم الشيء فى العقل الى معنيين مختلفين لا بطريق الكمية كانقسام الجسم الى الهيولى والصورة فان كل واحد من الهيولى والصورة وان كان لا يتصور ان يقوم بنفسه دون الآخر فهما شيئان مختلفان بالحد والحقيقة ويحصل من مجموعهما شيء واحد هو الجسم وهذا أيضا منفى عن الله سبحانه فلا يجوز أن يكون البارى تعالى صورة فى جسم ولا مادة وهيولى جسم ولا مجموعهما أما مجموعهما فلعلتين احداهما انه منقسم بالكمية أعنى التجزئة فعلا أو وهما والثانية انه منقسم بالمعنى الى الصورة والهيولى فلا يكون مادة لانها تحتاج الى الصورة وواجب الوجود مستغن من كل وجه فلا يجوز أن يرتبط وجوده بشيء آخر سواه ولا يكون صورة لانها تحتاج الى مادة (الثالث) الكثرة بالصفات بتقدير العلم والقدرة والارادة فان

من حيث هو فان أخذ ذات الحادث وحده أو ذات المجموع فقد عرفت حالهما وان أخذ ذات الحادث مقيدا بقيد خارجي لم يتصور هناك امكان ذاتي هذا ما ذكره بعبارته (ورد عليه) بان الأعراض السيالة كالحركة وما يتبعها لا شك انها يمتنع اجتماع أجزائها في الوجود والا لكانت قارة والكل واحد من تلك الاجزاء امكان مستمر أزلا والا لزم الانقلاب مع امتناع استمرارها أزلا والا لم تكن طبيعتها على التقضي وعدم الاستقرار فثبت فيها أزلية الامكان بدون امكان الازلية فانتقض ٣٧ الدليل بها (اذا عرفت هذا) فنريد أن نسمعك بعض ما سنح لنا في هذا المقام فنقول وبالله التوفيق الموجود من الحركة والزمان وغيرهما من الاعراض السيالة ليس له هوية اتصالية بل أمر بسيط غير قابل للقسمة مستمر وغير مستقر وبحسب استمراره وعدم استقراره يحصل في الخيال أمر ممتد يحكم العقل بأنه لو وجد ذلك الامر الممتد في الخارج امتنع اجتماع أجزائه في الوجود وهذا معنى كون تلك الاعراض غير قارة فليس للاعراض السيالة الغير القارة الموجودة في الخارج أجزاء لا خارجا ولا فرضا حتى ينتقض بها وأما نفس تلك الاعراض فانها مستمرة ويجوز استمرارها أزلا نظرا الى ذاتها وان استشكل هذا المعنى في الصوت واستبعد أن يكون الصوت الواحد المستمر بسيطا غير منقسم فاعلم أن السبب للقول بكون الحركة أمرا بسيطا غير منقسم هو أنه لو انقسم امتنع اجتماع أجزائه في الوجود والا لكان قارا وما يمتنع اجتماع أجزائه في الوجود لا يكون موجودا بالضرورة فيلزم أن لا تكون الحركة موجودة في الخارج وهو باطل بالضرورة فيجب أن تكون الحركة أمرا بسيطا حتى يجوز وجوده في الخارج وهو المطلوب وهذا البرهان جار في جميع الاعراض السيالة صوتا كان أو غيره فلزم القول بكونه أمرا بسيطا غير منقسم ومستمرا لانه لما كان معلولا لتموج الهواء الذي هو حركة مخصوصة حاصلة من قرع أو قلع مخصوصين وكانت الحركة مستمرة كان معلولها أيضا مستمرا بحسب استمرارها

هذه الصفات وان كانت واجبة الوجود كان وجوب الوجود مشتركا بين الذات وبين هذه الصفات ولزمت كثرة في واجب الوجود وانتفت الوحدة (الرابع) كثرة عقلية تحصل بتركيب الجنس والنوع فان السواد سواد ولون والسوادية غير اللونية في حق العقل بل اللونية جنس والسوادية فصل فهو مركب من جنس وفصل والحيوانية غير الانسانية في العقل فان الانسان حيوان ناطق والحيوان جنس والناطق فصل وهو مركب من الجنس والفصل وهذا نوع كثرة فزعموا ان هذا أيضا منفي عن المبدا الاول (والخامس) كثرة تلزم من جهة تقدير ماهية وتقدير وجود لتلك الماهية فان للانسان ماهية قبل الوجود والوجود يرد عليها ويضاف اليها وكذا المثلث مثلا له ماهية وهو انه شكل يحيط به ثلاثة أضلاع وليس الوجود جزأ من ذات هذه الماهية مقوما لها ولذلك يجوز ان يدرك العاقل ماهية الانسان وماهية المثلث وليس يدري ان لهما وجودا في الاعيان أم لا ولو كان الوجود مقوما لماهيته لما تصور ثبوت ماهيته في العقل قبل وجوده فالوجود مضاف الى الماهية سواء كان لازما بحيث لا تكون تلك الماهية الا موجودة كالسماء أو عارضا بعد ما لم يكن كماهية الانسانية من زيد وعمرو وماهية الاعراض والصور الحادثة فزعموا ان هذه الكثرة يجب أيضا أن تنفى عن الاول فيقال ليس له ماهية وجود يضاف اليها بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره فالوجود الواجب ماهية وحقيقة كلية كما ان الانسانية والشجرية والسمائية ماهية اذ لو ثبتت ماهية لكان الوجود الواجب لازما لتلك الماهية غير مقوم لها واللازم تابع ومعلول فيكون الوجود الواجب معلولا وهو مناقض لكونه واجبا ومع هذا فانهم يقولون للباري انه مبدأ وأول وموجود وجوهر وواحد وقديم وباق وعالم وعقل وعاقل ومعقول وفاعل وخالق ومريد وقادر وحي وعاشق ومعشوق ولذيذ وملتذ وجواد وخير محض وزعموا ان كل ذلك عبارة عن معنى واحد لا كثرة فيه وهذا من العجائب فينبغي ان نحقق مذهبهم للتفهيم أولا ثم نشتغل بالاعتراض فان الاعتراض على المذاهب قبل التفهيم رمي في عماية (والعمدة في فهم مذهبهم) انهم يقولون ذات المبدا الاول واحد وانما تكثر الاسامي باضافة شئ اليه أو اضافته الى شئ أو سلب شئ عنه والسلب لا يوجب كثرة في ذات المسلوب عنه ولا الاضافة توجب كثرة فلا تنكر اذا كثرت السلوب وكثرت الاضافات ولكن الشأن في رد هذه الامور كلها الى السلب والاضافة فقالوا اذا قيل له أول فهو اضافة الى الموجودات بعده واذا قيل مبدأ فهو اشارة الى ان وجود غيره منه وهو سبب له فهو اضافة له الى معلولاته (واذا قيل موجود) فمعناه معلوم (واذا قيل جوهر) فمعناه الوجود مسلوبا عنه الحلول في موضوع وهذا سلب (واذا قيل قديم) فمعناه سلب العدم عنه أولا (واذا قيل باق) فمعناه سلب العدم عنه آخرا ويرجع حاصل القديم والباقي الى وجود ليس مسبوقا بعدم ولا ملحوقا بعدم (واذا قيل واجب الوجود) فمعناه انه موجود لا علة له وهو علة لغيره فيكون جمعا بين السلب والاضافة اذ نفي علة له سلب وجعله علة لغيره اضافة (واذا قيل عقل) فمعناه انه موجود بريء عن المادة وكل موجود هذه صفته فهو عقل أي يعقل ذاته ويشعر بها ويعقل غيره وذات الله هذه صفته أي هو بريء عن المادة فاذن هو عقل وهما عبارتان عن معنى واحد (واذا قيل عاقل) فمعناه ان ذاته الذي هو عقل فله معقول هو ذاته فانه يشعر بنفسه ويعقل نفسه فذاته معقول وذاته عاقل وذاته عقل والكل واحد اذ هو معقول من حيث

انه ماهية مجردة عن المادة غير مستورة عن ذاته الذى هو عقل بمعنى انه ماهية مجردة عن المادة لا يكون شئ مستورا عنه ولما عقل نفسه كان عاقلا ولما كان نفسه معقولا لنفسه كان معقولا ولما كان عقله بذاته لا بزائد على ذاته كان عقلا ولا يبعد ان يتحد العاقل والمعقول فان العاقل اذا عقل كونه عاقلا عقله يكون عاقلا لكونه عاقلا فيكون العاقل والمعقول واحدا بوجه ما وان كان ذلك يفارق عقل الاول فان ما للاول بالفعل أبدا ومالنا يكون بالقوة تارة وبالفعل أخرى (واذا قيل خالق وفاعل وبارئ وسائر صفات الفعل) فمعناه ان وجوده وجود شريف يفيض عنه وجود الكل فيضانا لازما وان كان وجود غيره حاصلا منه وتابعا لوجوده كما يتبع النور الشمس والاسخان النار ولا تشبه نسبة العالم اليه نسبة النور الى الشمس الا فى كونه معلولا فقط والا فليس هو كذلك فان الشمس لا تشعر بفيضان الضوء عنها ولا النار بفيضان الاسخان فهو طبع محض بل الاول عالم بذاته وان ذاته مبدأ لوجود غيره ففيضان ما يفيض عنه معلوم له فليس به غفلة عما يصدر عنه ولا هو أيضا كالواحد منا اذا وقف بين مريض وبين الشمس واندفع حر الشمس عن المريض بسببه لا باختياره ولكنه عالم به وهو غير كاره أيضا له وانه عالم بان كماله فى ان يفيض عنه غيره أى الظل وان كان الواقف أيضا مريدا لوقوع الظل فلا يشبهه أيضا فان المظل الفاعل للظل شخصه وجسمه والعالم الراضى بوقوع الظل نفسه لا جسمه وفى حق الاول ليس كذلك فان الفاعل منه هو العالم وهو الراضى أى انه غير كاره له وانه عالم بان كماله فى ان يفيض منه غيره بل لو أمكن ان يفرض كون الجسم المظل بعينه هو العالم بعينه بوقوع الظل وهو الراضى لم يكن أيضا مساويا للاول فان الاول هو العالم وهو الفاعل وعلمه هو مبدأ فعله فان علمه بنفسه فى كونه مبدأ الكل علة فيضان الكل فان النظام الموجود يتبع النظام المعقول بمعنى انه واقع به فكونه فاعلا غير زائد على كونه عالما بالكل اذ علمه بالكل علة فيضان الكل عنه وكونه عالما بالكل لا يزيد على علمه بذاته فانه لا يعلم ذاته ما لم يعلم انه مبدأ للكل فيكون المعلوم بالقصد الاول ذاته ويكون الكل معلوما عنده بالقصد الثانى فهذا معنى كونه فاعلا (واذا قيل قادر) فلا نعنى به الا كونه فاعلا على الوجه الذى قررناه وهو ان وجوده وجود يفيض عنه المقدورات التى يفيض انتظام الترتيب فى الكل على أبلغ وجوه الامكان فى الكمال والحسن (واذا قيل انه مريد) لم نعن به الا ان ما يفيض عنه ليس هو غافلا عنه وليس كارها له بل هو عالم بان كماله فى فيضان الكل عنه فيحسن لهذا المعنى ان يقال هو راض وجاز ان يقال للراضى انه مريد فلا تكون الارادة الا عين القدرة ولا القدرة الا عين العلم ولا العلم الا عين الذات فالكل اذن يرجع الى عين الذات وهذا لان علمه بالاشياء ليس مأخوذا من الاشياء والا لكان مستفيدا وصفا أو كمالا من غيره وهو محال فى واجب الوجود ولكن علمنا على قسمين علم حصل من صورة ذلك الشئ كعلمنا بصورة السماء والارض وعلم اخترعناه كشئ لم نشاهد صورته ولكن صورناه فى أنفسنا ثم أحدثناه فيكون وجود الصورة مستفادا من العلم لا العلم من الوجود وعلم الاول بحسب القسم الثانى وان تمثل النظام فى ذاته سبب لفيضان النظام عن ذاته نعم لو كان مجرد حضور صورة نقش أو كتابة خط فى نفوسنا كافيا فى حدوث تلك الصورة لكان العلم بعينه منا هو القدرة بعينها والارادة بعينها ولكنا لقصورنا فليس يكفى تصورنا لايجاد الصورة بل نحتاج مع ذلك الى ارادة متجددة تنبعث من قوة شوقية ليتحرك منهما معا القوة المحركة للعضل والاعصاب فى الاعضاء

فاذا انقطع تموجه ينعدم الصوت الحاصل فيه واذا أدى تموجه الى تموج هواء آخر مجاور له حصل صوت آخر وهلم جرا الى انقطاع التموجات وليس الصوت الحاصل فى التموج الثانى هو الصوت الاول الحاصل فى التموج الاول والا لزم انتقال العرض وهو مستحيل وكان الاستبعاد انما نشأ من توهم كون الصوت الواحد عبارة عن الاصوات القائمة بالاهوية المتجاورة الى ان تنقطع وليس كذلك فانها أصوات متعددة اتحد محالها وكذلك الصوت المعروض للحروف المتعددة فانه فى الحقيقة أصوات متعددة كل منها مستمر زمانا وحاصلة من تموجات متعددة تحصل من آلات متعددة فى الحلق لتموج الهواء يتصل بعض تلك الاصوات بالبعض حسا فيظن لذلك صوتا واحدا (فان قيل) الحروف الآنية التى تعرض الاصوات عند انقطاعها كعروض الآن للزمان والنقط للخط لا شك انها موجودة لكونها مسموعة وممكنة أزلا والا لزم الانقلاب مع انها لا يمكن وجودها الا فى الآن ولا يتصور استمرارها زمانا فضلا عن استمرارها فى الازمنة الغير المتناهية فاذ كره منقوض بها (قلنا له) انه يمنع كون امتناع وجودها فى الزمان بحسب ذاته ونقول لم لا يجوز ان يكون عدم تصور استمرارها لامر خارج من ذاته واتمام النقض بها يتوقف على اثبات امتناع وجودها على الاستمرار نظرا الى ذاته وليتأمل (بقى فى كلام ذلك الفاضل اشكال) وهو ان امكان الشئ ليس معناه جواز اتصافه بجميع أنحاء الوجود بل معناه جواز اتصافه بوجود ما فى الجملة فيكفى فى امكان الشئ جواز اتصافه بالوجود الواقع فى زمان متناه فاللازم من كون امكان الشئ مستمرا أزلا هو ان لا يكون ذلك الشئ فى ذاته مانعا فى شئ من أجزاء الازل عن قبول الوجود الواقع فى زمان متناه فيكون عدم المنع عن قبول الوجود الواقع فى زمان متناه مستمرا فى جميع تلك الاجزاء ولا نسلم انه يلزم من ذلك ان لا يكون مانعا عن قبول الوجود المستمر الواقع فى جميع أجزاء الازل فان هذا اللزوم ليس بضرورى ولا قام عليه برهان بل اللازم هو جواز الاتصاف بالوجود فى كل جزء لا لا انه ... الاتصاف فى

جميع الاجزاء ما (ومحصول ما ذكره الامام الغزالي في تقرير هذا الوجه) هو ان امكان وجود العالم أزلي والا لزم الانقلاب فاذا كان الامكان أزليا فالممكن على وفق الامكان لم يزل يعني اذا كان الامكان أزليا كان الممكن أيضا أزليا ولم يبين هذه الملازمة مع انها غير ظاهرة في نفسها و بينها بعضهم بانه لو لم يكن أزليا بل كان حادثا استحال أن يكون أزليا لاستحالة كون الحادث أزليا فلا يكون امكانه أزليا وقد ثبت أنه أزلي وخلله ظاهر فان المستحيل كونه أزليا على تقدير حدوثه هو ذات العالم من حيث انه مقيد بقيد الحدوث لا ذاته من حيث هو واللازم من كون امكانه أزليا على تقدير تسليمه هو أن يصح كون ذات العالم من حيث هو ازليا وهو لا ينافي استحالة ازليته من حيث انه حادث ثم انه رحمه الله تعالى لم يرد هذا الجواب على ان قال العالم لم يزل ممكن الحدوث فلا جرم ما من وقت الا و يتصور احداثه فيه واذا قدر موجودا أبدا لم يكن الواقع على وفق الامكان فليتأمل في توجيهه (وقد يجاب) بان قولنا في كل العالم كقولكم في الحادث المعين فان حكمتم في الحادث المعين انه كان ممتنعا في الازل ثم انقلب ممكنا فيما لا يزال ونحن نقول في كل العالم كذلك وان حكمتم انه كان في الازل مع انه لم يجب حصوله في الازل فكذلك ههنا وهذا الجواب لا يتم على ما ذكرنا من التقرير لان الممكنات عندهم قسمان قسم يكفي امكانه الذاتي في فيضان الوجود عليه من المبدا من غير احتياج الى الامكان الاستعدادي وقسم يحتاج الى استعداد المادة لحصوله منها أو معها كما قالوا والقسم الاول متهيئ الوجود ازلا لا نقصان في تهيئه والمبدأ تام في فاعليته فلو لم يفض عليه من المبدا وجود لزم ترك الجود وأما القسم الثاني فهو في الازل غير متهيئ لقبول الوجود من المبدا بل يتوقف على استعداد المادة فعدم ايجادها في الازل لا ينافي الجود لان الجود افادة ما ينبغي لمن ينبغي لا لعوض ولا لغرض وقبل تمام استعداد المادة لوجود الحادث لا يكون ايجادها افادة ما ينبغي لمن ينبغي حتى يكون ترك الايجاد ترك الجود (الوجه

الاعضاء الآلية فيتحرك بتحرك العضل والاعصاب اليد أو غيرها و يتحرك بحركتها القلم أو آلة أخرى خارجة وتتحرك المادة بحركة القلم كالمداد أو غيره ثم تحصل الصورة المتصورة في نفوسنا فلذلك لم يكن نفس وجود هذه الصورة في نفوسنا قدرة ولا ارادة بل كانت القدرة فينا عند المبدا المحرك للعضل وهذه الصورة محركة لذلك المحرك الذي هو مبدأ القدرة وليس كذلك في واجب الوجود فانه ليس مركبا من أجسام تنبث القوى في أطرافها فكانت القدرة والارادة والعلم والذات منه واحدا (واذا قيل له حي) لم يرد به الا أنه عالم علما يفيض عنه الوجود الذي سمي فعلا له فان الحي هو الفعال الدراك فيكون المراد به ذاته مع اضافة الى الافعال على الوجه الذي ذكرناه لا كحياتنا فانها لا تتم الا بقوتين مختلفتين ينبعث عنهما الادراك والفعل فحياته عين ذاته أيضا (واذا قيل له جواد) فمعناه انه يفيض عنه الكل لا لغرض يرجع اليه والجود يتم بشيئين أحدهما أن يكون للمنعم عليه فائدة فيما وهبه منه فلا يقال لمن يهب شيئا ممن هو مستغن عنه لا يوصف بالجود والثاني ان لا يحتاج الجواد الى الجود فيكون اقدامه لحاجة نفسه وكل من يجود ليمدح أو يثنى عليه أو يتخلص من مذمة فهو مستعيض وليس بجواد وانما الجود الحقيقي لله تعالى فانه ليس يبتغي به خلاصا عن ذم ولا كمالا مستفادا بمدح فيكون الجواد اسما منبئا عن وجوده مع اضافة الى الفعل وسلب للغرض فلا يؤدي الى الكثرة في ذاته (واذا قيل خير محض) فاما أن يراد به وجوده بريئا عن النقص وامكان العدم فان الشر لا ذات له بل يرجع الى عدم جوهر أو عدم صلاح حال الجوهر والا فالوجود من حيث انه وجود خير فيرجع هذا الاسم الى السلب لامكان النقص والشر وقد يقال خير لما هو سبب لنظام الاشياء والاول مبدأ النظام كل شيء فهو خير و يكون الاسم دالا على الوجود مع نوع اضافة (واذا قيل واجب الوجود) فمعناه هذا الوجود مع سلب علة لوجوده واحالة علة لعدمه أولا وآخرا (واذا قيل عاشق ومعشوق ولذيذ وملتذ) فمعناه ان كل جمال و بهاء وكمال فهو محبوب ومعشوق لذي الكمال ولا معنى للذة الا ادراك الكمال الملائم ومن عرف كمال نفسه في احاطته بالمعلومات لو احاط بها وفي جمال صورته وفي كمال قدرته وقوة أعضائه وبالجملة ادراكه لحضور كل كمال هو ممكن له لو امكن أن يتصور ذلك في انسان واحد لكان محبا لكماله وملتذا به وانما تنقص لذته بتقدير العدم والنقصان فان السرور لا يتم بما يزول أو يخشى زواله (والاول) له البهاء الاكمل والجمال الأتم اذ كل كمال هو ممكن له فهو حاصل له وهو مدرك لذلك الكمال مع الأمن من امكان النقصان والزوال والكمال الحاصل له فوق كل كمال فحبه وعشقه لذلك الكمال فوق كل احباب والتذاذه به فوق كل التذاذ بل لا نسبة للذاتنا اليها البتة بل هي أجل من أن يعبر عنها باللذة والسرور والطيبة الا ان تلك المعاني ليس لها عبارات عندنا فلا بد من الابعاد في الاستعارة كما نستعير له لفظ المريد والمختار والفاعل مع القطع ببعد ارادته عن ارادتنا وبعد قدرته وعلمه عن قدرتنا وعلمنا ولا بعد أن يستبشع عبارة اللذة فيستعمل غيرها والمقصود ان حالته أشرف من أحوال الملائكة وأحرى بان يكون مغبوطا وحالة الملائكة أشرف من أحوالنا ولو لم تكن لذة الا في شهوة البطن والفرج لكان حال الحمار والخنزير أشرف من حال الملائكة وليس لها لذة أي للمبادي من الملائكة المجردة عن المادة الا السرور بالشعور بما خصت به من الكمال والجمال الذي لا يخشى زواله ولكن الذي للاول فوق

الرابع) من وجوه استدلالهم على قدم العالم هو ان كل حادث مسبوق بالمادة فلو لم تكن المادة قديمة لكان كل مادة مسبوقة بأخرى لا الى نهاية ولزم التسلسل فى المواد المترتبة المجتمعة فى الوجود وذلك باطل بالبرهان والاتفاق قالوا واثبت لما هذا المقدار ان لا قديم سوى الله تعالى وان شئنا اثبات قدم الاحسام قلنا المادة الاولى القديمة التى هى المسماة بالهيولى لا تخلو عن الصورة الجسمية والنوعية فتكونان أيضا قديمتين فيلزم قدم الجسم لان الجسم عبارة عما تركب من هذه الثلاثة واذا كان جميع الاجزاء المادية والصورية للشئ قديما كان ذلك الشئ قديما بالضرورة وهذا الاستدلال موقوف على اثبات الهيولى والصورة وان الهيولى لا تخلو عن الصورة واثبات ان كل حادث مسبوق بالمادة ولنذكر ما عولوا عليه فى اثبات هذه المقدمات من الادلة وما يتوجه عليها من الايراد والابطال ليظهر بطلان دليلهم * أما الهيولى فزبدة ما احتجوا به على وجودها انهم قالوا الجسم البسيط أى الذى لا يتركب من الاجسام المختلفة الطباع كالماء مثلا لا يتركب من أجزاء لا تتجزأ وما فى حكمها من الجواهر المنقسمة فى جهة أو فى جهتين فقط لامتناع وجودها فى الخارج فهو متصل فى حد ذاته فلو كان قائما بذاته وكان حقيقة الجسم عبارة عنه لكان تفريق الجسم الى جسمين اعداما له بالكلية وايجاد آخرين عن كتم العدم وذلك لان الجسم المتصل فى حد ذاته اذا طرأ عليه الانفصال وحصل هناك جسمان لا يكون ذلك المتصل الوحدانى بل منفصل باقيا بذاته ضرورة ولم يكن هذان القسمان موجودين الوجود فيه بالفعل والا لكان ذا مفصل بالفعل لا متصلا فى حد ذاته فقد عدم ذلك المتصل الواحد بالكلية ووجد متصلان آخران من كتم العدم وهو باطل بالضرورة فتعين ان هنالك شيأ آخر مشتركا بين المتصل الاول وبين هذين المتصلين باقيا بعينه فى الحالين لئلا يكون التفريق اعداما بالكلية فيكون هو مع المتصل الواحد متصلا واحدا ومع المنفصلين منفصلين متعددا ولا يكون ذلك الشئ فى نفسه واحدا

الذى للملائكة فان وجود الملائكة التى هى العقول المجردة وجود ممكن فى ذاته واجب الوجود بغيره وامكان العدم نوع شين ونقص فليس شئ بريئا عن كل شين مطلقا سوى الاول فهو الخير المحض وله البهاء والجمال الاكمل ثم هو معشوق عشقه غيره أو لم يعشقه كما انه عاقل ومعقول عقله غيره أو لم يعقله وكل هذه المعانى راجعة الى ذاته والى ادراكه لذاته وعقله لذاته وعقله لذاته هو عين ذاته فانه عقل مجرد فيرجع الكل الى معنى واحد فهذا طريق تفهيم مذهبهم فهذه الامور منقسمة الى ما يجوز اعتقاده فنبين انه لا يصح على أصلهم والى ما لا يصح اعتقاده فنبين فساده ولنعد الى المراتب الخمسة فى أقسام الكثرة ودعواهم نفيها ولنبين عجزهم عن اقامة الدليل ولنرسم لكل واحد مسئلة على حيالها ﴿مسئلة﴾ اتفقت الفلاسفة على استحالة اثبات العلم والقدرة والارادة للمبدأ الاول كما اتفقت المعتزلة عليه وزعموا ان هذه الاسامى وردت شرعا ويجوز اطلاقها لغة ولكن ترجع الى ذات واحدة كما سبق ولا يجوز اثبات صفة زائدة على ذاته كما يجوز فى حقنا ان يكون علمنا وقدرتنا وصفا لنا زائدا على ذاتنا وزعموا ان ذلك يوجب كثرة لان هذه الصفات لو طرأت علينا لكنا نعلم انها زائدة على الذات اذ تجددت ولو قدرت مقارنا لوجودنا من غير تأخر لما خرج عن كونه زائدا على الذات بالمقارنة وكل شيئين اذا طرأ أحدهما على الآخر وعلم ان هذا ليس ذاك وذاك ليس هذا فلو قدرنا أيضا عقل كونهما شيئين فاذن لا تخرج هذه الصفات بان تكون هذه الصفات مقارنة لذات الاول عن ان تكون أشياء سوى الذات فيوجب ذلك كثرة فى واجب الوجود وهو محال ولهذا أجمعوا على نفى الصفات فيقال لهم وبم عرفتم استحالة الكثرة من هذا الوجه وأنتم مخالفون من كافة المسلمين سوى المعتزلة (فما البرهان عليه) فان قول القائل الكثرة محال فى واجب الوجود مع كون الذات الموصوفة واحدة يرجع الى انه يستحيل كثرة الصفات وفيه النزاع وليس استحالته معلومة بالضرورة فلا بد من البرهان ولهم مسلكان (الاول) قولهم البرهان عليه ان كل واحد من الصفة والموصوف اذا لم يكن هذا ذاك ولا ذاك هذا فاما ان يستغنى كل واحد عن الآخر فى وجوده أو يفتقر كل واحد الى الآخر أو يستغنى واحد عن الآخر ويحتاج الآخر فان فرض كل واحد مستغنيا فهما واجبا الوجود وهو الاثنينية المطلقة وهو محال واما ان يحتاج كل واحد منهما الى الآخر فلا يكون واحد منهما واجب الوجود اذ معنى واجب الوجود ما قوامه بذاته وهو مستغن من كل وجه عن غيره فما احتاج الى غيره فذلك الغير علته اذ لو رفع ذلك الغير لامتنع وجوده فلا يكون وجوده من ذاته بل من غيره (وان قيل) أحدهما يحتاج دون الآخر فالذى يحتاج معلول والواجب الوجود هو الآخر ومهما كان معلولا افتقر الى سبب فيؤدى الى ان يرتبط ذات واجب الوجود بسبب (والاعتراض على هذا ان يقال) المختار من هذه الاقسام هو القسم الاخير ولكن ابطالكم القسم الاول وهو الاثنينية المطلقة قد بينا انه لا برهان لكم عليه فى المسئلة التى قبل هذه وانها لا تتم الا بالبناء على نفى الكثرة فى هذه المسئلة وما بعدها فما هو فرع هذه المسئلة كيف تبنى هذه المسئلة عليه ولكن المختار ان يقال الذات فى قوامه غير محتاج الى الصفات والصفة محتاجة الى الموصوف كما فى حقنا فيبقى قولهم ان المحتاج الى غيره لا يكون واجب الوجود فيقال ان أردت بواجب الوجود انه ليس له علة فاعلية فلم قلت ذلك ولم استحال ان يقال كما ان ذات واجب

ولا متعددا ولا متصلا ولا منفصلا بل هو في ذلك تابع لذلك الجوهر المتصل في ذاته فيكون واحدا بوحدته ومتعددا بتعدده ومتصلا مع اتصاله منفصلا مع تعدده وانفصال بعضه عن بعض واذا كان ذلك الشيء مع المتصل الواحد متصلا واحدا ومع المتصل المتعدد متصلا متعددا كان المتصل الواحد والمتعدد مختصا به اختصاص الناعت بالمنعوت فيكون محلا للمتصل الواحد حال الاتصال وللمتصلين حال الانفصال فيكون جوهرا لامتناع كون العرض محلا للجوهر وهذا الجوهر الذي هو محل للجوهر المتصل في ذاته هو المسمى بالهيولى الاولى وذلك الجوهر المتصل يسمى صورة جسمية والجسم المطلق مركب منهما (والجواب عنه) بعد تسليم بطلان الجزء الذي لا يتجزأ أن انتفاء الجزء الذي لا يتجزأ وما في حكمه لا يستلزم أن يكون الجسم الذي يدعى كونه بسيطا كالماء متصلا في نفسه بل اللازم أحد الامرين اما كونه متصلا في نفسه كما هو عند الحس فيكون جسما مفردا غير ملتئم من أجسام واما كونه منتهيا في تركبه الى أجسام مفردة فلم لا يجوز أن يكون الجسم الذي نحن بصدده مركبا من اجسام مفردة قابلة للقسمة الوهمية دون الخارجية فلا يثبت وجود الهيولى (لا يقال) القسمة الوهمية في كل جزء من تلك الاجزاء القابلة للانقسام الوهمي تحدث اثنينية يكون طباع كل منهما موافقا لطباع الآخر وطباع سائر الاجزاء المنفصلة بالفعل لان الكلام في الجسم البسيط فتكون متشاركة اما في الامتناع عن قبول الانفصال الخارجي أو في جواز قبوله لان ذلك حكم الامور المتحدة بالماهية والاول باطل قطعا فتعين الثاني فكل واحد من تلك الاجسام الصغار قابل للقسمة الانفكاكية وبه يحصل المطلوب الذي هو اثبات الهيولى (لانا نقول) لا نسلم توافق الاجزاء في الماهية لجواز أن تكون متخالفة في الماهية بحيث لا يوجد فيها جزآن متوافقان في الماهية النوعية واستبعاد تركب الماء المتشابه الاجزاء في الحس من أجزاء متخالفة الحقائق بأسرها مما لا يجدي في أمثال هذه المقامات

الوجود قديم لا فاعل له فكذلك صفته قديمة معه ولا فاعل لها وان أردت بواجب الوجود أن لا يكون له علة قابلية فهو ليس بواجب الوجود على هذا التأويل ولكنه مع هذا قديم لا فاعل له فما المحيل لذلك (فان قيل) واجب الوجود المطلق هو الذي ليس له علة فاعلية ولا قابلية فاذا سلم ان له علة قابلية فقد سلم كونه معلولا (قلنا) تسمية الذات القابلة علة قابلية من اصطلاحكم والدليل لم يدل على ثبوت واجب الوجود بحكم اصطلاحكم وانما دل على اثبات طرف ينقطع به تسلسل العلل والمعلولات ولم يدل الا على هذا القدر وقطع التسلسل (قلنا) وقطع التسلسل ممكن بواحد له صفات قديمة لا فاعل لها كما لا فاعل لذاته ولكنها تكون مقررة في ذاته فلنطرح لفظ واجب الوجود فانه ممكن التلبيس فيه فان البرهان لم يدل الا على قطع التسلسل ولم يدل على غيره البتة فدعوى غيره تحكم (فان قيل) كما يجب قطع التسلسل في العلة الفاعلية يجب قطعها في القابلية اذ لو افتقر كل موجود الى محل يقوم فيه وافتقر المحل أيضا للزم التسلسل كما لو افتقر كل موجود الى علة وافتقرت العلة أيضا الى علة (قلنا) صدقتم فلا جرم قطعنا هذا التسلسل أيضا وقلنا ان الصفة في ذاته وليس ذاته قائما بغيره اذ علمنا في ذاتنا وذاتنا محل له وليس ذاتنا في محل فالصفة انقطع تسلسل علتها الفاعلية مع الذات اذ لا فاعل لها كما لا فاعل للذات بل لم تزل الذات بهذه الصفة موجودة بلا علة لها ولا لصفتها (وأما العلة القابلية) فلم ينقطع تسلسلها الا على الذات ومن اين يلزم أن ينتفي المحل حتى تنتفي العلة والبرهان ليس يضطر الا الى قطع التسلسل فكل طريق أمكن قطع التسلسل به فهو وفاء بقضية البرهان الداعي الى واجب الوجود وان أريد بواجب الوجود شيء سوى موجود ليس له علة فاعلية حتى ينقطع به التسلسل فلا نسلم ان ذلك واجب أصلا ومهما اتسع العقل لقبول موجود قديم لا علة لوجوده اتسع لقبول قديم موصوف لا علة لوجوده في ذاته وفي صفاته جميعا (المسلك الثاني) قولهم ان العلم والقدرة فينا ليسا داخلين في ماهية ذاتنا بل كانا عارضين واذا ثبتت هذه الصفات للاول لم تكن أيضا داخلة في ماهية ذاته بل هي عارضة بالاضافة اليه وان كان دائما له ورب عارض لا يفارق أو يكون لازما للماهية ولا يصير بذلك مقوما لذاته واذا كان عارضا كان تابعا للذات وكانت الذات سببا فيه فكان معلولا فكيف يكون واجب الوجود وهذا هو الاول مع تغيير عبارته (فنقول) ان عنيتم بكونه تابعا للذات وكون الذات سببا له ان الذات علة فاعلية له وانه مفعول للذات فليس كذلك فان ذلك لم يلزم في علمنا بالاضافة الى ذاتنا اذ ذاتنا ليست بعلة فاعلية لعلمنا (وان عنيتم) ان الذات محل وان الصفة لا تقوم بنفسها في غير محل فهذا مسلم فلم يمتنع هذا فان يعبر عنه بالتابع أو العارض أو المعلول أو ما أراده المعبر لم يتغير المعنى اذ لم يكن المعنى سوى انه قائم بالذات قيام الصفات بالموصوفات ولم يستحيل أن يكون قائما في ذات وهو مع ذلك قديم ولا فاعل له فكل أدلتهم تهويل بتقبيح العبارة بتسميته ممكنا وجائزا وتابعا ولازما ومعلولا وان ذلك مستنكر فيقال له ان أريد بذلك ان له فاعلا فليس كذلك وان لم يرد به الا انه لا فاعل له ولكن له محل هو قائم فيه فليعبر عن هذا المعنى بأي عبارة أريد فلا استحالة فيه وربما هولوا بتقبيح العبارة من وجه آخر فقالوا هذا يؤدي الى أن يكون الاول محتاجا الى هذه الصفات فلا يكون غنيا مطلقا اذ الغني المطلق من لا يحتاج الى غير ذاته وهذا كلام لفظي في غاية الركاكة فان صفات الكمال لا تباين ذات الكامل حتى يقال انه يحتاج الى غيره فاذا

ثم لو سلمنا ان انتفاء الجزء الذى لا يتجزأ ومافى حكمه يستلزم ان يكون الجسم الذى يدعى كونه بسيطا كالماء مثلا متصلا واحدا فلا نسلم
أن ذلك الامر الممتد اذا كان قائما بذاته يلزم ان يكون تفريق الجسم اعداما له بالكلية وايجادا لجسمين آخرين عن كتم العدم (قوله)
لان الجسم المتصل فى حد ذاته اذا طرأ عليه الانفصال وحصل هناك جسمان لا يكون ذلك المتصل الوحدانى بالمنفصل باقيا بذاته
ولم يكن هذان القسمان موجودين فيه بالفعل ان أريد به ان المتصل الوحدانى غير باق مع صفة الوحدة والاتصال وان

القسمين لم يكونا حاصلين مع صفة التعدد والانقسام فسلم ولا يجدى نفعا وان أريد أن الذات المعروضة للاتصال أولا لم تبق حال الانفصال والذات المعروضة للانفصال لم تكن حاصلا فممنوع ودعوى الضرورة فيما خالف فيه جم غفير من العقلاء غير مسموعة بل هو من قبيل اشتباه العارض بالمعروض ثم ان سلمنا ذلك لكن لا نسلم انه لا يجوز ان يكون التفريق اعداما للجسم وايجادا لجسمين آخرين عن كتم العدم ودعوى الضرورة ممنوعة كيف وقد ذهب اليه جمع من أساطين القدماء كافلاطون وغيره وأما ان الهيولى لا تخلو عن الصورة فالحجة التى اعتمد عليها أبو على هو انه لو وجدت الهيولى بدون الصورة لكانت حال كونها مجردة عن الصورة اماذات وضع أى مشار اليها بالاشارة الحسية أولا فان كان الاول يلزم أن تكون الهيولى جسما
أى صورة جسمية لانها الجسم فى بادئ الرأى لامتناع الجوهر الفرد ومافى حكمه وان كان الثانى ولا شك
أنها قابلة للصورة الجسمية اذ الكلام فى هيولى الاجسام فاذا حصلت فيها الصورة الجسمية فاما ان تحصل فى جميع الاحياز أو لا تحصل
فى شئ منها أو تحصل فى بعضها دون بعض والاولان باطلان لان الهيولى المنضمة الى الجسمية الحالة فيها جسم وكل جسم لا بد له من حيز
ولا يمكن أن يكون جسم واحد فى زمان واحد فى مكانين أو أكثر وكذا الاخير أيضا باطل لان الهيولى على ذلك التقدير نسبتها الى جميع

كان لم يزل ولا يزال كاملا بالعلم والقدرة والحياة وكيف يكون محتاجا وكيف يجوز أن يعبر عن ملازمة الكمال بالحاجة وهو كقول القائل الكامل من لا يحتاج الى كمال فالمحتاج الى وجود صفات الكمال لذاته ناقص فيقال لا معنى لكونه كاملا الا وجود الكمال لذاته وكذلك لا معنى لكونه غنيا الا وجود الصفات المنافية للحاجات لذاته فكيف تنكر صفات الكمال التى بها تتم الالهية بمثل هذه التخيلات اللفظية (فان قيل) اذا أثبتم ذاتا وصفة وحلولا للصفة بالذات فهو تركيب وكل تركيب يحتاج الى مركب ولذلك لم يجز أن يكون الاول جسما لانه مركب (قلنا) قول القائل كل تركيب يحتاج الى مركب كقوله كل موجود يحتاج الى موجد فيقال له الاول موجود قديم لا علة له ولا موجد له وكذلك يقال هو موصوف قديم ولا علة لذاته ولا لصفته ولا لقيام صفته بذاته بل هو قديم بلا علة (واما الجسم) فانما لم يجز ان يكون هو الاول لانه حادث من حيث انه لا يخلو عن الحوادث (ومن لم يثبت له حدوث الجسم) يلزمه ان يجوز أن تكون العلة الاولى جسما كما تستلزمه لكم من بعد وكل ما لكم فى هذه المسئلة تخيلات ثم انهم لا يقدرون على رد جميع ما يثبتونه الى نفس الذات فانهم اثبتوا كونه عالما ويلزمهم ان يكون ذلك زائدا على مجرد الوجود فيقال لهم تسلمون ان الاول يعلم غير ذاته فمنهم من يسلم ذلك ومنهم من قال لا يعلم الا ذاته (فاما الاول) فهو الذى ذكره ابن سينا فانه زعم انه يعلم الاشياء كلها بنوع كلى لا يدخل تحت الزمان ولا يعلم الجزئيات التى يوجب تجدد الاحاطة بها تغيرا فى ذات العالم (فنقول) علم الاول بوجود كل الانواع والاجناس التى لا نهاية لها عين علمه بنفسه أو غيره (فان قلتم) انه غيره فقد اثبتم كثرة ونقضتم القاعدة (وان قلتم) انه عينه لم تتميزوا عمن يدعى ان علم الانسان بغيره عين علمه بنفسه وعين ذاته ومن قال ذلك سفه فى عقله وقيل حد الشئ الواحد ان يستحيل فى الوهم الجمع فيه بين النفى والاثبات والعلم بالشئ الواحد لما كان شيأ واحدا استحال ان يتوهم فى حالة واحدة موجودا ومعدوما ولما لم يستحل فى الوهم ان يقدر علم الانسان بنفسه دون علمه بغيره قيل ان علمه بغيره غير علمه بنفسه اذ لو كان هو اياه كان نفيه نفياله واثباته اثباتا له اذ يستحيل ان يكون زيد موجودا وزيد معدوما وما أعنى هو بعينه فى حالة واحدة ولا يستحيل مثل ذلك فى العلم بالغير مع العلم بنفسه وكذا فى علم الاول بذاته مع علمه بغيره اذ يمكن أن يتوهم وجود أحدهما دون الآخر فهما اذن شيئان ولا يمكن ان يتوهم وجود ذاته دون وجود ذاته فلو كان الكل كذلك لكان هذا التوهم محالا فكل من اعترف من الفلاسفة بان الاول يعرف غير ذاته فقد اثبت كثرة لا محالة (فان قيل) هو لا يعلم الغير بالقصد الاول بل يعلم ذاته مبدأ للكل فيلزمه العلم بالكل بالقصد الثانى اذ لا يمكن ان يعلم ذاته الا مبدأ فانه حقيقة ذاته ولا يمكن ان يعلم ذاته مبدأ لغيره الا ويدخل الغير فى علمه بطريق التضمن واللزوم ولا يبعد ان يكون لذاته لوازم وذلك لا يوجب كثرة فى ماهية الذات وانما يمتنع أن يكون فى نفس الذات كثرة (والجواب) من وجوه (الاول) ان قولكم انه يعلم ذاته مبدأ تحكم بل ينبغى أن يعلم وجود ذاته فقط وأما العلم بكونه مبدأ فيزيد على العلم بالوجود لان المبدئية اضافة للذات ويجوز أن يعلم الذات ولا يعلم اضافتها ولو لم تكن المبدئية اضافية لتكثرت ذاته وكان له وجود ومبدئية وهما شيئان وكما يجوز أن يعرف الانسان ذاته ولا يعلم كونه معلولا الى أن يعلم لان كونه معلولا اضافة له الى علته وكذلك كونه علة له اضافة له الى معلوله فالالزام قائم فى مجرد قولهم انه يعلم كونه مبدأ اذ فيه

علم بالذات وبالمعلولية وهو الاضافة والاضافة غير الذات فالعلم بالاضافة غير العلم بالذات بالدليل الذى
ذكرناه وهو انه لا يمكن أن يتوهم العلم بالذات دون العلم بالذات لان الذات واحدة (الوجه الثانى) ان
قولهم ان الكل معلوم له بالقصد الثانى كلام غير معقول فانه مهما كان علمه محيطا بغيره كما يحيط بذاته
كان له معلومان متغايران وكان له علم بهما وتعدد المعلوم وتغايره يوجب تعدد العلم اذ يقبل أحد المعلومين
الفصل عن الآخر فى الوهم فلا يكون العلم بأحدهما عين العلم بالآخر اذ لو كان العلم بأحدهما عين العلم
بالآخر لتعذر تقدير وجود أحدهما دون الآخر وليس ثم آخر مهما كان الكل واحدا فهذا لا يختلف بان
يعبر عنه بالقصد الثانى ثم ليت شعرى كيف يقدم على نفى الكثرة من يقول انه لا يعزب عن علمه
مثقال ذرة فى السموات ولا فى الارض الا انه يعرف الكل بنوع كلى والكليات المعلومة له لا تتناهى
فيكون العلم المتعلق بها مع كثرتها وتغايرها واحدا من كل وجه وقد خالف ابن سينا فى هذا غيره من
الفلاسفة الذين ذهبوا الى أنه لا يعلم الا نفسه احترازا عن لزوم الكثرة فكيف شاركهم فى نفى الكثرة ثم
باينهم فى اثبات العلم بالغير ولما استحيا أن يقول ان الله تعالى لا يعلم شيأ أصلا فى الدنيا والآخرة وانما يعلم
نفسه فقط وأما غيره فيعرفه ويعرف أيضا نفسه وغيره فيكون غيره أشرف منه فى العلم فترك هذا حياء
من هذا المذهب واستنكافا منه ثم لم يستحى من الاصرار على نفى الكثرة من كل وجه وزعم ان علمه
بنفسه وبغيره بل وبجميع الاشياء هو ذاته من غير مزيد وهو عين التناقض الذى استحيا منه سائر
الفلاسفة لظهور التناقض فيه فى أول النظر فاذن ليس ينفك فريق منهم عن خزى فى مذهبه وهكذا
يفعل الله بمن ضل عن سبيله وظن ان الامور الالهية يستولى على كنهها بنظره وتخيله (فان قيل) اذا
ثبت انه يعرف نفسه مبدأ على سبيل الاضافة فالعلم بالمضاف واحد اذ من عرف الابن عرفه بمعرفة
واحدة وفيه العلم بالاب وبالابوة والبنوة ضمنا فيكثر المعلوم ويتحد العلم فكذلك هو يعلم ذاته مبدأ لغيره
فيتحد العلم وان تعدد المعلوم ثم اذا عقل هذا فى معلول واحد واضافته اليه ولم يوجب ذلك كثرة فالزيادة
فيما لا يوجب جنسه كثرة لا توجب كثرة وكذلك من يعلم الشئ ويعلم علمه بالشئ فانه يعلمه بذلك العلم
وكل علم هو علم بنفسه وبمعلومه فيتعدد المعلوم ويتحد العلم ويدل عليه أيضا انكم ترون معلومات الله
تعالى لا نهاية لها وعلمه واحد ولا يصفونه بعلوم لا نهاية لاعدادها فان كان تعدد المعلوم يوجب تعدد ذات
العلم فليكن فى ذات الله تعالى علوم لا نهاية لاعدادها وهذا محال (قلنا) مهما كان العلم واحدا من كل
وجه لم يتصور تعلقه بمعلومين بل يقتضى ذلك كثرة ما على ما هو وضع الفلاسفة واصطلاحهم فى تقدير
الكثرة حتى بالغوا فقالوا لو كان للاول ماهية موصوفة بالوجود لكان ذلك كثرة فلم يعقلوا شيأ واحدا له
حقيقة ثم يوصف بالوجود بل زعموا ان الوجود مضاف الى الحقيقة وهو غيره فيقتضى كثرة فعلى هذا
الوجه لا يمكن تقدير علم يتعلق بمعلومات كثيرة الا ويلزم فيه نوع كثرة أجل وأبلغ من اللازم فى تقدير
وجود مضاف الى ماهية (وأما العلم بالابن وكذا سائر المضافات) ففيه كثرة اذ لا بد من العلم بذات
الابن وذات الاب وهما علمان وعلم ثالث وهو الاضافة نعم هذا الثالث متضمن بالعلمين السابقين اذ هما
من شرطه وضرورته والا فما لم يعلم المضاف أولا لا تعلم الاضافة فهى علوم متعددة بعضها مشروط بالبعض

الأحياز على السوية وكذا نسبة الصورة الجسمية فانها تقتضى حيزا مطلقا لا معينا فحصولها فى بعض الأحياز دون بعض تخصيص
بلا مخصص (لا يقال) يجوز أن يكون هناك صورة نوعية تحصل فى الهيولى مع حلول الصورة الجسمية فيها فتخصصها بحيز معين (لانا
نقول) الكلام فى المواضع الجزئية كمواضع أجزاء الارض فان كل جزء منها انما هو فى موضع جزئى والصورة النوعية وان عينت موضعا
كليا الا أن نسبتها الى جميع أجزاء ذلك الموضع الكلى على السوية فحصولها فى بعضها دون بعض تخصيص بلا مخصص
(والجواب) انا نختار انها غير مشار اليها بالاشارة الحسية (قوله) فاذا حصلت فيها الصورة فاما ان تحصل فى جميع الاحياز أو لا تحصل فى شئ منها أو تحصل فى البعض دون البعض (قلنا) نختار الأول ولا نسلم لزوم كون الجسم الواحد فى زمان واحد فى مكانين أو أكثر لجواز ان تكون الهيولى الخالية عن جميع الصور هيولى جميع الاجسام وليس قبل ثبوت الجسمية الممتدة فى الاقطار أحياز متعددة حتى يقال ان حصولها فى بعضها دون بعض تخصيص بلا مخصص بل حصول الاحياز مع حصول الابعاد فيجوز ان يحصل جميع الابعاد مع هيولاتها معا فيحصل جميع الاجسام فى جميع الاحياز وتخصيص الانواع لاحيازها المعينة بسبب صورة نوعية تلحقها مع الصور الجسمية وتخصصها باحيازها المعينة (قوله) الكلام فى المواضع الجزئية لا يفيد شيأ لانه
ان أراد ان المطلوب أمر يخصص كل واحد من الاجزاء المفروضة للعنصر الكلى بواحد واحد من أجزاء حيز الكل (قلنا) تلك الاجزاء
مفروضة فيه لا موجودة حتى يكون لها حيز ويطلب لاختصاصها باحيازها مخصص وان أراد ان المقصود أمر يخصص الاجزاء الحاصلة
بالفعل لاحيازها فذلك يخصص الدليل لهيولى أجزاء العناصر الكلية واللازم من الدليل حينئذ ان لا يجوز خلو هيولى اجزاء العناصر
عن الصورة الجسمية والمدعى هو امتناع الخلو مطلقا ويمكن دفعه أيضا بانه يجوز ان تقارن للهيولى صورة أخرى تخصصها باحد

المواضع الجزئية أو تتصف الهيولى في حال تجردها باوصاف متعاقبة يقتضي أحدها تخصصها باحد المواضع الجزئية بعد حلول
الصورة فيها (فان قيل) الهيولى الموصوفة بتلك الاوصاف ان تخصصت بحيز معين وحصلت فيه فهي غير مجردة وان لم تتخصص
فنسبتها مع الاوصاف الى جميع المواضع واحدة (قلنا) نختار الشق الثاني ونمنع كون نسبتها مع تلك الاوصاف الى جميع المواضع واحدة
ولم لا يجوز أن يقال تلك الصفات ٤٤ لا تخصص الهيولى بوضع ولا تحصلها في موضع بل تعدها لوضع معين وحصول في موضع

فكذلك اذا علم الاول ذاته مضافا الى سائر الاجناس والانواع بكونه مبدأ لها افتقر الى أن يعلم ذاته وآحاد
الاجناس وأن يعلم اضافة نفسه بالمبدئية اليها والا لم يعقل كون الاضافة معلومة له وأما قولهم من علم شيأ
علم كونه عالما بذلك بعينه فيكون المعلوم متعددا والعلم واحدا وليس كذلك بل يعلم كونه عالما به بعلم آخر
وينتهي الى علم يغفل عنه ولا يعلمه ولا نقول يتسلسل الى غير نهاية بل ينقطع على علم متعلق بمعلومه
وهو غافل عن وجود العلم لا عن وجود المعلوم كالذي يعلم السواد وهو في حال علمه مستغرق النفس
بمعلومه الذي هو سواد وغافل عن علمه بالسواد وليس ملتفتا اليه فان التفت اليه افتقر الى علم آخر الى أن
ينقطع التفاته وأما قولهم ان هذا ينقلب عليكم في معلومات الله تعالى فانها غير متناهية والعلم عندكم واحد
فنقول نحن لم نخض في هذا الكتاب خوض الممهدين بل خوض الهادمين المعترضين ولذلك سمينا
الكتاب تهافت الفلاسفة لا تمهيد الحق فليس يلزمنا هذا الجواب (فان قيل) انما لا يلزمكم مذهب فرقة
معينة من الفرق فاما ما ينقلب على كافة الخلق ويستوي الاقدام في اشكاله فلا يجوز لكم ايراده وهذا
الاشكال منقلب عليكم ولا محيص لاحد من الفرق عنه (قلنا) بل المقصود تعجيزكم عن دعواكم معرفة
حقائق الامور بالبراهين القطعية وتشكيككم في دعاويكم واذا ظهر عجزكم ففي الناس من يذهب الى أن
حقائق الامور الالهية لا تنال بنظر العقل بل ليس في قوة البشر الاطلاع عليها ولذلك قال صاحب الشرع
صلوات الله عليه (تفكروا في خلق الله ولا تتفكروا في ذات الله) فما انكاركم على هذه الفرقة المعتقدة
صدق الرسول بدليل المعجزة المقتصرة في قضية العقل على اثبات ذات المرسل المحترزة عن النظر في
الصفات بنظر العقل المتبعة صاحب الشرع فيما أتى به من صفات الله تعالى المقتفية أثره في اطلاق العالم
والمريد والقادر والحي والمنتهية عن اطلاق ما لم يؤذن المعترفة بالعجز عن درك حقيقته وانما انكاركم
عليهم نسبتكم الى الجهل بمسالك البراهين ووجه ترتيب المقدمات على اشكال المقاييس ودعواكم أنا قد
عرفنا ذلك بمسالك عقلية وقد بان عجزكم وتهافت مسالككم وافتضاحكم في دعوى معرفتكم وهو المقصود
من هذا البيان فاين من يدعي أن براهين الالهيات قاطعة كبراهين الهندسيات (فان قيل) هذا الاشكال
انما يلزم على ابن سينا حيث زعم أن الاول يعلم غيره فاما المحققون من الفلاسفة فقد اتفقوا على انه لا يعلم
الا نفسه فيندفع هذا الاشكال فنقول ناهيكم خزيا بهذا المذهب ولولا انه في غاية الركاكة لما استنكف
المتأخرون عن نصرته ونحن ننبه على وجه الخزي فيه فان فيه تفضيل معلوله عليه اذ الملك والانسان
وكل واحد من العقلاء يعرف نفسه ومبدأه ويعرف غيره والاول لا يعرف الا نفسه فهو ناقص بالاضافة
الى آحاد الناس فضلا عن الملائكة بل البهيمة مع شعورها بنفسها تعرف أمورا أخر سواها ولا شك في ان
العلم شرف وان عدمه نقصان فاين قولهم انه عاشق ومعشوق لان له البهاء الاكمل والجمال الاتم وأي جمال
لوجود بسيط لا ماهية له ولا حقيقة ولا خبر له عما يجري في العالم ولا عما يلزم ذاته ويصدر منه وأي نقصان في
عالم الله يزيد على هذا (وليتعجب العاقل) من طائفة يتعمقون في المعقولات بزعمهم ثم ينتهي آخر نظرهم
الى أن رب الارباب ومسبب الاسباب لا علم له أصلا عما يجري في العالم وأي فرق بينه وبين الميت الا في
علمه بنفسه وأي كمال في علمه بنفسه مع جهله بغيره وهذا مذهب تغني صورته في الافتضاح عن الاطناب
والايضاح (ثم يقال لهؤلاء) لم تتخلصون عن الكثرة مع اقتحام هذه المخازي أيضا (فانا نقول)

معين حتى اذا انتهت
السلسلة الى الصفة الاخيرة
تم استعدادها للحصول في
موضع معين مع حلول
الصورة الجسمية فيها
هذا كله اذا جرينا معهم
على قانونهم من نفي الفاعل
المختار وأما على أصلنا فلا
حاجة الى ما ذكر بل نقول
في الجسمية اذا حلت في
الهيولى تخصصت بحيز
معين بارادة الفاعل المختار
الذي أوجد الجسمية فيها
باختياره (وأما) ان كل
حادث فهو مسبوق المادة
فلهم في ذلك طريقان
الاول أنهم قالوا كل حادث
فهو قبل وجوده ممكن والا
لزم الانقلاب وليس
الامكان شيأ معقولا بنفسه
يكون وجوده لا في موضوع
بل هو أمر اضافي يكون
للشئ بالقياس الى وجوده
والامور الاضافية أعراض
والاعراض لا توجد الا في
موضوعاتها فلا بد لامكان
الحادث قبل وجود
الحادث من محل يقوم به
وليس ذلك المحل نفس
ذلك الحادث اذ لا يتصور
كونه محلا لشئ قبل وجود
الحادث ولا أمرا لا تعلق
له بالحادث أصلا اذ ما لا تعلق له به أصلا لا يصح كونه محلا لامكانه قطعا ولا أمرا متعلقا به اذا كان منفصلا عامه
عنه ومباينا له في الوجود كالفاعل مثلا لان صفة الشئ لا تقوم بما يباينه فتعين ان ذلك المحل أمر متصل به اتصالا تاما حتى يصح قيام
امكانه به وهو المادة (والجواب عنه) أن يقال قولكم كل حادث فهو قبل حدوثه ممكن ان أريد به انه قبل وجوده في الخارج أو في الذهن
متصف بالامكان ممنوع (قولكم) والا لزم الانقلاب (قلنا) انما يلزم الانقلاب لو كان المحل ثابتا في الجملة ولم يتصف بالامكان فحينئذ يلزم

اتصافه بالوجوب أو الامتناع لضرورة الحصر وأما اذا لم يكن ثابتا لا في الذهن ولا في الخارج فلا يلزم من عدم اتصافه بالامكان اتصافه
اما بالوجوب أو الامتناع لان ثبوت الوصف للموصوف فرع ثبوت الموصوف في نفسه فاذا لم يكن الموصوف ثابتا بوجه من الوجوه
يصح سلب كل واحد من الثلاثة عنه والانحصار فيها بالنسبة الى ما هو ثابت في الجملة (وان أريد) انه عند وجوده في الذهن وقبل
وجوده في الخارج ممكن (قلنا) مسلم ولكن حينئذ امكانه قائم بذلك الموجود في الذهن فان ٤٥ الامكان من الاعتبارات العقلية
التي لا وجود لها في الخارج والا لزم التسلسل جاز قيامها بما هو موجود في الذهن (لا يقال) اذا لم يكن الحادث قبل وجوده في الذهن وفي الخارج ممكنا لم يكن الامكان لازما لماهيته (لانا نقول) معنى كون الامكان لازما لماهية الممكن هو انه كلما تحقق الملزوم في الذهن أو في الخارج كان اللازم ثابتا له مع امتناع أن لا يكون ثابتا له لا انه يكون ثابتا له سواء كان الملزوم متحققا أو لا فانه باطل عند ضرورة العقل ولا يقال الامكان عبارة عن عدم اقتضاء الوجود والعدم وهو أمر سلبي (فقولنا) الحادث ممكن موجبة سالبة المحمول ولا اعتبار لعدم حرف السلب في اللفظ والموجبة السالبة المحمول تساوى السالبة في عدم اقتضاء ثبوت الموضوع فلو لم يكن الحادث قبل ثبوته في الخارج أو الذهن ممكنا لم يكن عدم امكانه ثابتا لعدم ثبوته في الخارج أو الذهن لان عدم ثبوته في شئ منهما لا يقتضي انتفاء

علمه بذاته عين ذاته أو غيره (فان قلتم) انه غيره فقد جاءت الكثرة (وان قلتم) انه عينه فما الفصل بينكم وبين قائل ان علم الانسان بذاته عين ذاته وهو حماقة اذ يعقل وجود ذاته في حالة هو فيها غافل عن ذاته ثم تزول غفلته ويتنبه لذاته فيكون شعوره بذاته غير ذاته لا محالة (وان قلتم) ان الانسان قد يخلو عن العلم بذاته ثم يطرأ عليه فيكون غيره لا محالة (فنقول) الغيرية لا تعرف بالطريان والمقارنة فان عين الشئ لا يجوز أن يطرأ على الشئ وغير الشئ اذا قارن الشئ لم يصر هو هو ولم يخرج عن كونه غيرا فبأن كان الاول لم يزل عالما بذاته لا يدل على أن علمه بذاته غير ذاته ويتسع الوهم بتقدير الذات ثم طريان الشعور ولو كان هو الذات بعينه لما تصور هذا الوهم (فان قيل) ذاته عقل وعلم وليس له ذات ثم علم قائم به (قلنا) الحماقة ظاهرة في هذا الكلام فان العلم صفة وعرض يستدعي موصوفا وقول القائل هو في ذاته عقل وعلم كقوله هو قدرة وارادة وهو قائم بنفسه ولو قيل به فهو كقول القائل في سواد وبياض انه قائم بنفسه وفي كمية وتربيع وتثليث انه قائم بنفسه وكذا في كل الاعراض وبالطريق الذي يستحيل ان تقوم صفات الاجسام بنفسها دون جسم هو غير الصفات بعين ذلك الطريق يعلم أن صفات الاحياء من العلم والحياة والقدرة والارادة أيضا لا تقوم بنفسها وانما تقوم بذات فالحياة تقوم بذات فيكون حياته بها وكذلك سائر الصفات فاذن لم يقنعوا بسلب الاول سائر الصفات ولا بسلبه الحقيقة والماهية حتى سلبوه أيضا القيام بنفسه وردوه الى حقائق الاعراض والصفات التي لا قوام لها بنفسها على انا سنبين بعد هذا عجزهم عن اقامة الدليل على كونه عالما بنفسه وبغيره في مسئلة مقررة (مسئلة) في ابطال قولهم ان الاول لا يجوز أن يشارك غيره في جنس ويفارقه بفصل وانه لا يتطرق اليه انقسام في حق العقل بالجنس والفصل وقد اتفقوا على هذا وبنوا عليه انه اذا لم يشارك غيره بمعنى جنسي انه لم ينفصل عنه بمعنى فصلي فلم يكن له حد اذ الحد ينتظم من الجنس والفصل وما لا تركيب فيه فلا حد له وهذا نوع من التركيب وزعموا أن قول القائل انه يساوى المعلول الاول في كونه موجودا وجوهرا وعلة لغيره ويباينه بشئ آخر لا محالة فليس هذا مشاركة في الجنس بل هو مشاركة في لازم عام وفرق بين الجنس واللازم في الحقيقة وان لم يفترقا في العموم على ما عرف في المنطق فان الجنس الذاتي هو العام المقول في جواب ما هو ويدخل في ماهية الشئ المحدود ويكون مقوما لذاته فكون الانسان حيا داخل في ماهية الانسان أعني الحيوانية وكان جنسا وكونه مولودا ومخلوقا لازم له لا يفارقه قط ولكنه ليس داخلا في الماهية وان كان لازما عاما ويعرف ذلك في المنطق معرفة لا يتمارى فيها وزعموا ان الوجود لا يدخل قط في ماهية بل هو مضاف الى الماهية اما لازما لا يفارق كالسماء أو واردا بعد ان لم يكن كالاشياء الحادثة فالمشاركة في الوجود ليست مشاركة في الجنس وأما مشاركته في كونه علة لغيره كسائر العلل فهي مشاركة في اضافة لازمة لا تدخل أيضا في الماهية فان المبدئية والوجود لا يقوم واحد منهما الذات بل يلزمان الذات بعد تقوم الذات باجزاء ماهيته فليس المشاركة فيه الا مشاركة في لازم يتبع الذات لزومه لا في جنس ولذلك لا تحد الاشياء الا بالمقومات فان حدت باللوازم كان ذلك رسما للتمييز لا لتصوير حقيقة الشئ فلا يقال في حد المثلث انه الذي تساوى زواياه القائمتين وان كان لازما عاما لكل مثلث بل يقال انه شكل يحيط به ثلاثة أضلاع وكذلك المشاركة في كونه جوهرا فان معنى كونه جوهرا انه موجود لا في موضوع والموجود

هذا المعنى السلبي عنه كما مرت بل لانتفاء هذا المعنى السلبي عنه في نفس الامر فيلزم انتفاؤه أيضا حال وجوده وهو باطل (لانا نقول) لو كان الامكان عبارة عن مجرد ما ذكر من المعنى السلبي لكان الممتنع حال عدم ثبوته في الذهن ممكنا لاتصافه حينئذ بهذا السلب اذ عند انتفائه عن الذهن لا يوصف باقتضاء العدم لان الاقتضاء وصف ثبوتي يقتضي ثبوت الموصوف في الجملة فيكون متصفا بعدم اقتضاء العدم ولا خفاء في اتصافه بعدم اقتضاء الوجود أيضا فيكون متصفا بعدم اقتضائهما فيلزم أن يكون ممكنا فاذن الامكان

ليس هذا المعنى السلبي بل هو قابلية الوجود والعدم نظرا الى ذاته ويكون هذا السلب لازما لهذا المعنى الوجودي معبرة عنه به ثم ان الشيخ أورد في الشفاء تفصيلا يتوهم انه يندفع به ما ذكرنا من الجواب وهو ان الامكان انما هو بالقياس الى الوجود والوجود على ضربين وجود بالذات كوجود الجسم في نفسه ووجود بالعرض كوجود الجسم الابيض اما الامكان بالقياس الى وجود بالعرض فهو يكون للشيء بالقياس الى وجود شيء آخر له أو بالقياس الى صيرورته موجودا آخر كما يقال الجسم يمكن أن يوجد ابيض أو يوجد له البياض أو يقال الماء يمكن أن يصير هواء والمادة يمكن أن توجد لها الصورة وجميع هذه الامكانات محتاجة الى موضوع موجود معها وهو محلها اذ لابد أن يوجد الشيء حتى يمكن ان يكون شيأ آخر وأما الامكان بالقياس الى وجود الذات فيكون للشيء بالقياس الى وجوده في نفسه فلا يخلو اما ان يوجد ذلك الشيء في موضوع أو مادة أو مع مادة كالبياض والصورة والنفس ولا شك ان هذه الامكانات أيضا محتاجة الى موضوع يكون حامل امكان وجود ذلك الشيء لان الممكن بهذه الامكانات كان قبل وجوده ممكنا ان يوجد لكنه لا يوجد الا في غيره كالعرض والصورة أو مع غيره كالنفس فلما أمكن قبل حدوثه ان يوجد قائما بغيره أو مع غيره فلا يتصور امكان وجوده قائما بغيره أو مع غيره الا اذا وجد ذلك الغير فانه لو كان معدوما لاستحال قيامه به أو معه فذلك الغير الموجود مع امكان وجوده بالعرض يكون حامل ذلك الامكان واما ان يكون ذلك الشيء لا موجودا في موضوع أو مادة أو مع مادة بل يكون قائما بنفسه لا علاقة له بشيء من الموضوع والمادة ومثل هذا الشيء لا يجوز ان يكون حادثا لانه لو كان حادثا لكان مسبوقا بامكان لاستحالة الانقلاب وامكانه لا يمكن ان يتعلق بموضوع دون موضوع اذ لا علاقة له بشيء فيلزم ان يكون امكانه جوهرا قائما بنفسه وذلك معلوم البطلان لان الجوهر من حيث ماهيته لا يكون مضافا الى الغير والامكان

ليس بجنس فبأن يضاف اليه أمر سلبي وهو انه لا في موضوع فلا يصير جنسا فقوما بل لو أضيف اليه ايجابه وقيل موجود في موضوع لم يصر جنسا في العرض وهذا لان من عرف الجوهر بحده الذي هو كالرسم له وهو انه موجود لا في موضوع فليس يعرف كونه موجودا فضلا عن أن يعرف انه موضوع أو لا في موضوع بل معنى قولنا في رسم الجوهر انه الموجود لا في موضوع أي انه حقيقة ما اذا وجد وجد لا في موضوع ولسنا نعني به انه موجود بالفعل حالة التحديد فليس المشاركة فيه مشاركة في الجنس بل المشاركة في مقومات الماهية هي المشاركة في الجنس المحوج الى تعيين الماهية بعده بالفصل وليس للأول ماهية سوى الوجود الواجب فالوجود الواجب طبيعة حقيقية وماهية في نفسه هو له لا لغيره واذا لم يكن وجوب الوجود الا له لم يشاركه غيره فلم ينفصل عنه بفصل نوعي فلم يكن له حد فهذا تفهيم مذهبهم والكلام عليه من وجهين مطالبة وابطال (أما المطالبة) فهي ان يقال هذا حكاية المذهب فبم عرفتم استحالة ذلك في حق الأول حتى بنيتم عليه نفي الاثنينية اذ قلتم ان الثاني ينبغي ان يشاركه في شيء ويباينه في شيء والذي فيه ما يشارك به وما يباين به فهو مركب والمركب محال (فنقول) هذا النوع من التركيب من أين عرفتم استحالته ولا دليل عليه الا قولهم المحكي عنهم في نفي الصفات وهو أن المركب من الجنس والفصل مجتمع من أجزاء فان كان يصح لواحد من الاجزاء أو الجملة وجود دون الآخر فهو واجب الوجود دون ما عداه وان كان لا يصح للاجزاء دون المجتمع ولا للمجتمع دون الاجزاء فالكل معلول محتاج وقد تكلمنا عليه في الصفات وبينا أن ذلك ليس بمحال في قطع تسلسل العلل والبرهان لم يدل الا على قطع التسلسل فاما العظائم التي اخترعوها في لزوم اتصاف واجب الوجود بها فلم يدل عليها دليل فان كان واجب الوجود ما وصفوه به وهو أن لا يكون فيه كثرة فلا يحتاج في قوامه الى غيره فلا دليل اذن على اثبات واجب الوجود وانما الدليل دل على قطع التسلسل فقط وهذا قد فرغنا منه في الصفات وهو في هذا النوع أظهر فان انقسام الشيء الى الجنس والفصل ليس كانقسام الموصوف الى ذات وصفة فان الصفة غير الذات والذات غير الصفة والنوع ليس غير الجنس من كل وجه فما ذكرنا النوع فقد ذكرنا الجنس وزيادة واذا ذكرنا الانسان فلم نذكر الا الحيوان مع زيادة نطق فقول القائل ان الانسانية هل تستغني عن الحيوانية كقوله ان الانسانية هل تستغني عن نفسها اذا انضم اليها شيء آخر فهذا أبعد عن الكثرة من الصفة والموصوف ومن أي وجه يستحيل أن تقطع تسلسل المعلولات على علتين احداهما علة السموات والاخرى علة العناصر أو احداهما علة العقول والاخرى علة الاجسام كلها ويكون بينهما مباينة ومفارقة في المعنى كما بين الحمرة والحرارة في محل واحد فانهما يتباينان بالمعنى من غير أن نفرض في الحمرة تركيبا جنسيا وفصليا بحيث يقبل الانفصال بل ان كان فيه كثرة فهو نوع كثرة لا يقدح في وحدة الذات فمن أي وجه يستحيل هذا في العلل وبهذا يتبين عجزهم عن نفي الهين صانعين (فان قيل) انما يستحيل هذا من حيث ان ما به المباينة بين الذاتين ان كان شرطا في وجوب الوجود فينبغي ان يوجد لكل واجب وجود فلا يتباينان وان لم يكن هذا شرطا ولا الآخر شرطا فكل ما لا يشترط في وجوب الوجود فوجوده مستغن عنه ويتم وجوب الوجود بغيره (قلنا) هذا كما ذكرتموه في الصفات وقد تكلمنا عليه ومنشأ التلبيس في جميع ذلك في لفظ واجب الوجود فليطرح فانا

مضاف ولما تبين ان مثل ذلك الشئ لا يكون حادثا لانه ان كان موجودا كان دائم الذات وان لم يكن موجودا كان ممتنع الوجود ولا يخفى عليك انه اطناب لا فائدة فيه ورجوع بالآخرة الى أن ما لا يكون موجودا فى موضوع أو مادة أو مع مادة لا يجوز ان يكون حادثا لكونه ممكنا قبل وجوده وامتناع قيام امكانه بنفسه وبذلك الحادث قبل وجوده وقد عرفت ما فيه (وايضا) لقائل أن يقول قوله وجميع هذه الامكانات محتاجة الى موضوع موجود معها مسلم (قوله اذ لا بد أن يوجد الشئ حتى يمكن أن يكون شيأ آخر) غير مسلم ولم لا يكفى امكان الشئ فى امكان أن يكون شيأ آخر وأى حاجة فى ذلك الى وجوده وما ذكره الحكيم المحقق نصير الدين الطوسى من ان الامكان وان كان أمرا عقليا لكنه متعلق بشئ خارجى فمن حيث تعلقه بالشئ الخارجى يدل على وجود ذلك الشئ فى الخارج وهو موضوعه فيرد عليه أن الامكان المتعلق بالشئ الخارجى هو امكان وجود شئ فى آخر أو مع آخر وأما امكان وجود الشئ فى نفسه فهو لا يتعلق بالشئ الخارجى فجاز ان يكون الحادث شيأ لا يتعلق بآخر لا بالحلول فيه ولا بجعله آلة لاستكماله فلا يثبت كونه مسبوقا بالمادة وان تثبت بما نقل عن الشيخ من ان ما لا تعلق له بشئ من الموضوع والمادة لا يكون حادثا فقد عرفت ضعفه (وأيضا) معنى تعلق الامكان بالشئ الخارجى هو تعلق امكان وجود شئ فى آخر أو مع شئ آخر بذلك الآخر ولا خفاء فى ان هذا التعلق لا يستلزم وجود ذلك الآخر بل يكفيه امكان وجوده فليتأمل (الطريق الثانى) قالوا الممكن ان كان امكانه الذاتى كافيا فى فيضان وجوده عن واجب الوجود لذاته وحده كامكان العقل الاول أو مع شرط قديم كامكان العقل الثانى مثلا لا يدوم بدوام سببه لان المبدأ تام فى فاعليته لا قصور فى فيضه ولا بخل هناك وقد فرضنا ان امكانه الذاتى كاف فى فيضان الوجود منه أو منه مع ما لزمه فلو اختص وجوده بحين دون حين لزم تخلف المعلول عن علته التامة وان لم يكن كافيا توقف فيضان الوجود عليه من المبدأ القديم على

لا نسلم ان الدليل يدل على واجب الوجود ان لم يكن المراد به موجود الا فاعل له قديم وان كان المراد هذا فاترك لفظ واجب الوجود واستبين ان موجودا لا علة له ولا فاعل يستحيل فيه التعدد والتباين ولا يقوم دليل فيبقى قولهم ان ذلك هل هو شرط فى أن لا يكون له علة فهو هوس فان ما لا علة له قد بينا انه لا يعلل بكونه لا علة له حتى يطلب شرطه اذ هو كقول القائل ان السوادية هل هى شرط فى كون اللون لونا فان كانت شرطا فلم كانت الحمرة فيقال أما فى حقيقته فلا يشترط واحد منهما أعنى ثبوت حقيقة اللونية فى العقل وأما فى وجوده فالشرط أحدهما لا بعينه أى لا يمكن جنس فى الوجود الا وله فصل فكذلك من يثبت علتين ويقطع التسلسل بهما فيقول يتباينان بفصول وأحد الفصول شرط الوجود لا محالة ولكن لا على التعيين (فان قيل) هذا يجوز فى اللون فان له وجودا مضافا الى الماهية زائدا على الماهية ولا يجوز فى واجب الوجود اذ ليس له الا وجوب الوجود وليس ماهية يضاف الوجود اليها وكما أن فصل السواد وفصل الحمرة لا يشترط للونية فى كونها لونية انما يشترط فى وجودها الحاصل لعلة فكذلك ينبغى ان لا يشترط فى الوجود الواجب فان الوجود الواجب للاول كاللونية للون لا كالوجود المضاف الى اللونية (قلنا) لا نسلم أن له حقيقة موصوفة بالوجود على ما سنبينه فى المسئلة التى بعد هذه وقولهم انه وجود بلا ماهية خارج عن المعقول ورجع حاصل الكلام الى انهم بنوا نفى التثنية على نفى التركيب الجنسى والفصلى ثم بنوا ذلك على نفى الماهية وراء الوجود فمهما أبطلنا الاخير الذى هو أساس الاساس بطل عليهم الكل وهو بنيان ضعيف الثبوت قريب من بيت العنكبوت (المسلك الثانى الالزام) وهو ان نقول ان لم يكن الوجود والجوهرية والمبدئية جنسا لانه ليس مقولا فى جواب ما هو فالاول عندكم عقل مجرد كما أن سائر العقول التى هى المبادى للوجود المسمى بالملائكة عندهم التى هى معلولات للاول عقول مجردة عن المواد فهذه الحقيقة تشمل الاول ومعلوله الاول فان الموجود الاول أيضا بسيط لا تركيب فى ذاته الا من حيث لوازمه وهما مشتركان فى ان كل واحد منهما عقل مجرد عن المادة وهذه حقيقة جنسية فليست العقلية المجردة للذات من اللوازم بل هى الماهية وهذه الماهية مشتركة بين الاول وسائر العقول فان لم تباينها بشئ آخر فقد عقلتم الاثنينية من غير مباينة وان باينتموها فما به المباينة غير ما به المشاركة العقلية والمشاركة فيها مشاركة فى الحقيقة فان الاول عقل نفسه وعقل غيره عند من يرى ذلك من حيث انه فى ذاته عقل مجرد عن المادة وكذا المعلول الاول وهو العقل الاول الذى أبدعه الله من غير واسطة مشارك فى هذا المعنى والدليل عليه أن العقول التى هى معلولات أنواع مختلفة وانما اشتراكها فى العقلية وافتراقها بفصول سوى ذلك وكذلك الاول شارك جميعها فى العقلية فهم فيه بين نقض القاعدة أو المصير الى ان العقلية ليست مقومة للذات وكلاهما محال عندهم (مسئلة) فى ابطال قولهم ان وجود الاول بسيط أى هو وجود محض ولا ماهية ولا حقيقة يضاف الوجود اليها بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره والكلام عليه من وجهين (الاول) المطالبة بالدليل فنقول بم عرفتم ذلك بالضرورة أو النظر وليس بضرورى فلا بد من ذكر طريق النظر (فان قيل) انه لو كان له ماهية لكان الوجود مضافا اليها وتابعا لها ولازما لها والتابع معلول فيكون الوجود الواجب معلولا وهو متناقض فنقول هذا رجوع الى منبع التلبيس فى اطلاق لفظ الوجود الواجب فانا نقول له حقيقة وماهية وتلك الحقيقة موجودة أى

شرائط حادثة حتى تستعد الماهية لقبول الوجود من واجب الوجود فكان لمثل هذا الممكن امكانان أحدهما الامكان الذاتى اللازم لماهيته والثانى الاستعداد التام الذى يحصل له عند وجود الشرائط وارتفاع الموانع وتلك الشرائط الحادثة لابد أن يكون كل منها مسبوقا بآخر سبقا زمانيا الا الى نهاية اذ لو لم يكن كذلك بل انتهت الى حادث لا يكون مسبوقا بحادث آخر سبقا زمانيا فلا يخلو من ان تكون العلة التامة لذلك الحادث قديمة أو حادثة وعلى الاول يلزم انقلاب الحادث قديما وعلى الثانى يكون اللامسبوق بحادث مسبوقا به هذا خلف وبحسب تلك الحوادث تحصل حالات مقربة لذلك الممكن من الوجود متفاوتة بالقرب والبعد وهى الاستعدادات وتلك الاستعدادات المتفاوتة بالقرب والبعد لا تكون معدومة لامتناع التفاوت بالقرب والبعد فى المعدوم فهى موجودة ولا يجوز ان تكون قائمة بذلك الممكن لانه لم يوجد بعد بل تكون قائمة بموجود آخر وذلك الموجود اما أن يكون له تعلق بذلك الحادث بان يوجد فيه أو معه أو لا (والثانى) ضرورى البطلان فتعين الاول وهو المعنى بالمادة (فان قلت) لم لا يجوز أن تكون تلك الحوادث المقربة لذلك الممكن الى الوجود أمورا قائمة بنفسها لا تعلق لها بالمحل أصلا ويكون اختصاصها بحادث دون حادث بسبب خصوصيات تلك الحوادث المتعاقبة الى حد معين من حدود تلك السلسلة (قلت) لانه لا يتصور قرب المعدوم من الوجود على مراتب مختلفة غير متناهية حال كونه معدوما الا اذا كان هناك أمر يتعلق وجوده به اما بان يوجد فيه أو معه وتوارد عليه حالات غير متناهية مهيئة لوجوده وهى المسماة بالاستعدادات لان القرب بالحقيقة صفة لذلك المحل فان المحل هو الذى يقرب من وجود الحال فيه على تلك المراتب هذا غاية ما قيل فى هذا المقام (والجواب) ان ما ذكر بناء على نفى القادر المختار والقول بان المبدأ موجب عام الفيض بالنسبة الى جميع الممكنات فلا يختص ايجاده ببعض دون بعض الا لاختلاف استعدادات القوابل

ليست معدومة منفية ووجودها مضاف اليها وان أحبوا أن يسموه تابعا ولازما فلا مشاحة فى الاسامى بعد ان يعرف انه لا فاعل للوجود بل لم يزل هذا الوجود قديما من غير علة فاعلية فان عنوا بالتابع المعلول انه علة فاعلية فليس كذلك وان عنوا به غيره فهو مسلم ولا استحالة فيه اذ الدليل لم يدل الا على قطع تسلسل العلل وقطعه بحقيقة موجودة وماهية ثابتة ممكن فليس يحتاج فيه الى سلب الماهية (فان قيل) فتكون الماهية سببا للوجود الذى هو تابع له فيكون الوجود معلولا ومفعولا (قلنا) الماهية فى الاشياء الحادثة لا تكون سببا للوجود فكيف فى القديم ان عنوا بالسبب الفاعل له وان عنوا به وجها آخر وهو انه لا يستغنى عنه فليكن كذلك ولا استحالة فيه انما الاستحالة فى تسلسل العلل فان انقطع فقد اندفعت الاستحالة وما عدا ذلك لم تعرف استحالته ولابد من برهان على استحالته وكل براهينهم تحكمات مبناها على أخذ لفظ واجب الوجود بمعنى أن له لوازم وسلم ان الدليل قد دل على واجب الوجود بالنعت الذى وصفوه وليس كذلك كما سبق وعلى الجملة دليلهم هذا يرجع الى دليل نفى الصفات ونفى الانقسام الجنسى والفصلى الا انه أغمض وأضعف لان هذه الكثرة لا ترجع الا الى مجرد اللفظ والا فالعقل يتسع لتقدير ماهية واحدة موجودة وهم يقولون كل ماهية موجودة فمتكثرة اذ فيها ماهية ووجود وهذا غاية الضلال فان الموجود الواحد معقول بكل حال ولا موجود الا وله حقيقة ووجود الحقيقة لا ينفى الوحدة (المسلك الثانى) هو ان نقول وجود بلا ماهية ولا حقيقة غير معقول وكما لا نعقل عدما مرسلا الا بالاضافة الى موجود يقدر عدمه فلا نعقل وجودا مرسلا الا بالاضافة الى حقيقة معينة لا سيما اذا تعين ذاتا واحدة فكيف يتعين واحد متميز عن غيره بالمعنى ولا حقيقة له فان نفى الماهية نفى الحقيقة واذا نفى حقيقة الموجود لم يعقل الوجود فكانهم قالوا وجود ولا موجود وهو متناقض ويدل عليه أنه لو كان هذا معقولا لجاز أن يكون فى المعلولات وجود لا حقيقة له يشارك الاول فى كونه لا حقيقة ولا ماهية له ويباينه فى ان له علة والاول لا علة له فلم لا يتصور هذا فى المعلولات وهل له سبب الا انه غير معقول فى نفسه وكما لا يعقل فى نفسه فبأن ينفى علته لا يصير معقولا وما يعقل فبأن يقدر له علة لا يخرج عن كونه معقولا والتناهى الى هذا الحد غاية ظلماتهم فقد ظنوا انهم ينزهون فيما يقولون فانتهى كلامهم الى النفى المجرد فان نفى الماهية نفى للحقيقة ولا يبقى مع نفى الحقيقة الا لفظ الوجود ولا مسمى له أصلا اذا لم يضف الى ماهية (فان قيل) حقيقته انه واجب وهو الماهية (قلنا) ولا معنى للواجب الا نفى العلة وهو سلب لا يتقوم به حقيقة ذات ونفى العلة عن الحقيقة لازم للحقيقة فلتكن الحقيقة معقولة حتى توصف بانها لا علة لها ولا يتصور عدمها اذ لا معنى للواجب الا هذا على ان الوجوب ان زاد على الوجود فقد جاءت الكثرة وان لم يزد فكيف يكون هو الماهية والوجود ليس بماهية فكذا ما لا يزيد عليه (مسئلة) فى تعجيزهم عن اقامة الدليل على ان الاول ليس بجسم (فنقول) هذا انما يستقيم لمن يرى ان الجسم حادث من حيث انه لا يخلو عن الحوادث وكل حادث فيفتقر الى محدث واما انتم اذا عقلتم جسما قديما لا أول لوجوده مع انه لا يخلو عن الحوادث فلم يمتنع ان يكون الاول جسما اما الشمس واما الفلك الاقصى واما غيره (فان قيل) لان الجسم لا يكون الا مركبا منقسما الى جزأين بالكمية والى الهيولى والصورة بالقسمة المعنوية والى أوصاف يختص بها لا محالة حتى يباين سائر الاجسام والا فالاجسام

وهو ممنوع بل المبدأ المختار يفعل ما يشاء بمجرد ارادته من غير سبق استعداد على انا لا نسلم أنه يحصل بحسب تلك الشروط الحادثة حالات موجودة مقربة لذلك الممكن من الوجود بل الحاصل قرب ذلك الممكن من الوجود ولا نسلم أنه موجود في الخارج حتى يحتاج الى محل موجود بل هو أمر اعتباري لا تحقق له في الاعيان ويتصف ذلك الممكن حال عدمه في الخارج اذا وجد في الذهن وأما اذا لم يوجد في الذهن أيضا فحينئذ لا موصوف ولا اتصاف وكون القرب متفاوتا لا يدل على ثبوته

في الخارج وكم من معدومات خارجية تتصف بالتفاوت ولا نسلم أيضا أنه لا يتصور قرب المعدوم من الوجود على مراتب مختلفة حال كونه معدوما الا اذا كان هناك أمر يتعلق وجوده به بل المحتاج الى المحل هو قرب المعدوم المتعلق بالمحل وأما ما لا تعلق له بالمحل أصلا فهو حال كونه معدوما في الخارج وفي الذهن لا يتصف بالقرب الى الوجود لان ما لا ثبوت له بوجه امتنع اتصافه بوصف ثبوتي حقيقيا كان أو اعتباريا وأما حال وجوده في الذهن فقربه قائم به من غير تعلق بالمحل أصلا اذ ليس موجودا في الخارج حتى يحتاج الى محل موجود فيه (اذا عرفت هذا) فلنرجع الى ما كنا بصدده وهو الجواب عن استدلالهم الرابع على قدم العالم (فنقول) أولا لا نسلم أن كل حادث مسبوق بالمادة وما ذكر من الطريقين على ثبوته فقد عرفت فساده ولا نسلم أيضا وجود الهيولى وما ذكروا من الدليل عليه فقد تبين ضعفه ولو سلم وجودها فلا نسلم أنها لا تخلو عن الصورة حتى يثبت قدم الجسم وما استدلوا عليه وقد مر أنه غير تام

(الفصل الثالث في ابطال توهمهم في أبدية العالم) والادلة الاربعة التي ذكرت في الازلية جارية هنا أيضا بادنى تغيير وتصرف فيها وكذا الاجوبة ومعتمدهم في هذه المسألة أيضا تلك الشبه (تقرير الاول) ان جميع ما لا بد منه للبارئ تعالى في ايجاد العالم حاصل له في الازل لما مر فلو عدم العالم لكان امامع بقاء الذات على ما كان عليه في الازل فيلزم تخلف المعلول عن العلة وهو ظاهر الاستحالة أو بدون

فالاجسام متساوية في انها أجسام وواجب الوجود واحد لا يقبل القسمة بهذه الوجوه (قلنا) وقد أبطلنا هذا عليكم وبينا انه لا دليل لكم عليه سوى ان المجتمع اذا افتقر بعض أجزائه الى البعض كان معلولا وقد تكلمنا عليه وبينا انه اذا لم يبعد تقدير موجود لا موجد له لم يبعد تقدير مركب لا مركب له وتقدير موجودات لا موجد لها اذ نفي العدد والتثنية بنيتموه على نفي التركيب ونفي التركيب على نفي الماهية سوى الوجود وما هو الاساس الاخير فقد استأصلناه وبينا تحكمكم فيه (فان قيل) الجسم ان لم تكن له نفس لا يكون فاعلا وان كان له نفس فنفسه علة فلا يكون الجسم أولا (قلنا) نفسنا ليست علة لوجود جسمنا ولا نفس الفلك بمجردها علة لوجود جسمه عندكم بل هما يوجدان بعلة سواهما فاذا جاز وجودهما قديمين جاز أن لا يكون لهما علة (فان قيل) كيف اتفق اجتماع النفس والجسم (قلنا) هو كقول القائل كيف اتفق وجود الاول فيقال هذا سؤال عن حادث فاما ما لم يزل موجودا فلا يقال كيف اتفق فكذلك الجسم ونفسه اذا لم يزل كل واحد موجودا لم يبعد ان يكون صانعا (فان قيل) لان الجسم من حيث انه جسم لا يخلق غيره والنفس المتعلقة بالجسم لا تفعل الا بواسطة الجسم ولا يكون الجسم واسطة للنفس في خلق الاجسام ولا في ابداع النفوس وأشياء لا تناسب الاجسام (قلنا) ولم لا يجوز أن يكون في النفوس نفس تختص بخاصة تتهيأ بها لان توجد الاجسام وغير الاجسام منها فاستحالة ذلك لا تعرف ضرورة ولا برهان يدل عليه الا اننا لم نشاهده من هذه الاجسام المشاهدة وعدم المشاهدة لا يدل على الاستحالة وقد أضافوا الى الموجود الاول ما لا يضاف الى موجود أصلا ولم نشاهده من غيره وعدم المشاهدة من غيره لا يدل على استحالته منه فكذا في نفس الجسم والجسم (فان قيل) الفلك الاقصى أو الشمس أو ما قدر من الاجسام فهو متقدر بمقدار يجوز ان يزيد عليه وينقص منه فيفتقر اختصاصه بذلك المقدار الجائز الى مخصص يخصصه فلا يكون أولا (قلنا) بم تنكرون على من يقول ان ذلك الجسم يكون على مقدار يجب أن يكون عليه لنظام الكل ولو كان أصغر منه أو أكبر لم يجز كما انكم قلتم المعلول الاول يفيض الجرم الاقصى منه متقدرا بمقدار وسائر المقادير بالنسبة الى ذات المعلول الاول متساوية ولكن تعين بعض المقادير لكون النظام متعلقا به فوجب المقدار الذي وقع ولم يجز خلافه فكذا اذا قدر غير معلول بل لو اثبتوا غيره في المعلول الاول الذي هو علة الجرم الاقصى عندهم مبدأ للتخصيص مثل ارادته مثلا لم ينقطع السؤال اذ يقال ولم أراد هذا المقدار دون غيره كما ألزموه على المسلمين في اضافتهم الاشياء الى الارادة القديمة وقد قلبنا عليهم ذلك في تعيين جهة حركة السماء وفي تعيين نقطتي القطبين فاذا بان انهم مضطرون الى تجويز تمييز الشئ عن مثله في الوقوع بعلة فتجويزه بغير علة كتجويزه بعلة اذ لا فرق بين أن يتوجه السؤال في نفس الشئ فيقال لم اختص بهذا القدر وبين أن يتوجه في العلة فيقال ولم خصصته بهذا القدر عن مثله فان أمكن دفع السؤال عن العلة بان هذا المقدار ليس مثل غيره اذ النظام مرتبط به دون غيره أمكن دفع السؤال عن نفس الشئ ولم يفتقر الى علة وهذا لا مخرج عنه فان هذا المقدار المعين الواقع ان كان مثل الذي لم يقع فالسؤال متوجه انه كيف ميز الشئ عن مثله خصوصا على أصلهم وهم ينكرون الارادة المميزة وان لم يكن مثلا له فلا يثبت الجواز بل يقال وقع كذلك قديما كما وقع بالعلة القديمة بزعمهم وليستمد الناظر في هذا الكلام مما أوردناه لهم من توجيه السؤال في الارادة القديمة وقلبناه ذلك

بقائه على ما كان عليه فى الازل فيلزم تغيره وهو ايضا مستحيل (وجوابه) ان ما ذكر انما هو على تقدير كون المبدأ موجبا واما اذا كان
مختارا فيجوز ان يقال ان من جملة ما لابد منه فى ايجاد العالم تعلق ارادته فى الازل بوجوده فى الوقت المعين وبعد انقضاء ذلك الوقت
لا تبقى علته التامة فينعدم العالم ولا يلزم تغير الواجب لان تغير الوقت الذى هو امر وهمى لا يوجب تغيره (او يقال) من جملة ما لابد منه
فى ايجاد العالم هو تعلق ارادته فيما لايزال بايجاده اما بان يمنع لزوم التسلسل بناء على ان الفاعل بالاختيار اذا اوجد شيئا

عليهم فى نقطة القطب وجهة حركة الفلك وتبين بهذا ان من لا يصدق بحدوث الاجسام فلا يقدر على
اقامة دليل على ان الاول ليس بجسم أصلا (مسئلة) فى تعجيزهم عن اقامة الدليل على ان للعالم صانعا
وعلة (فنقول) من ذهب الى أن كل جسم فهو حادث لانه لا يخلو عن الحوادث عقل مذهبهم فى قولهم
انه يفتقر الى صانع وعلة وأما انتم فالذى يميزكم من مذهب الدهرية وهو ان العالم قديم كذلك ولا علة له ولا
صانع وانما العلة للحوادث وليس يحدث فى العالم جسم ولا ينعدم جسم وانما تحدث الصور والاعراض
فان الاجسام هى السموات وهى قديمة والعناصر الاربعة التى هى حشو فلك القمر وأجسامها وموادها
قديمة وانما تتبدل عليها الصور بالامتزاجات والاستحالة وتحدث النفوس الانسانية والنباتية فهذه
الحوادث تنتهى عللها الى الحركة الدورية والحركة الدورية قديمة ومصدرها نفس قديمة للفلك فاذن
لا علة للعالم ولا صانع لاجسامه بل هو كما هو عليه لم يزل قديما كذلك بلا علة أعنى الاجسام فما معنى قولهم
ان هذه الاجسام وجودها بعلة وهى قديمة (فان قيل) كل ما لا علة له فهو واجب الوجود وقد ذكرنا من
صفات واجب الوجود ما تبين به ان الجسم لا يكون واجب الوجود (قلنا) وقد بينا فساد ما ادعيتموه من
صفات واجب الوجود وأن البرهان لا يدل الا على قطع السلسلة وقد انقطع عند الدهرى فى أول الامر
اذ يقول لا علة للاجسام وأما الصور والاعراض فبعضها علة للبعض الى أن تنتهى الحركة الدورية
وهى بعضها سبب للبعض كما هو مذهب الفلاسفة وينقطع تسلسلها بها ومن تأمل ما ذكرناه علم عجز كل
من يعتقد قدم الاجسام عن دعوى علة لها ولزمه الدهر والالحاد كما صرح به فريق وهم الذين وفوا
بمقتضى نظر هؤلاء (فان قيل) الدليل عليه ان هذه الاجسام اما أن تكون واجبة الوجود وهو محال
واما أن تكون ممكنة وكل ممكن مفتقر الى علة (قلنا) لا يفهم لفظ واجب الوجود وممكن الوجود فكل
تلبيساتهم مخبأة فى هاتين اللفظتين فلنعدل الى المفهوم وهو نفى العلة واثباتها فكأنهم يقولون هذه
الاجسام لها علة أم لا علة لها فيقول الدهرى لا علة لها فما المستنكر اذا عنى بالامكان هذا فنقول انه
واجب وليس بممكن وقولهم ان الجسم لا يمكن أن يكون واجبا تحكم لا أصل له (فان قيل) لا ينكر ان
الجسم له أجزاء وان الجملة انما تتقوم بالاجزاء وان الاجزاء تكون سابقة على الذات فى الجملة (قلنا) وليكن
كذلك فالجملة تقومت بالاجزاء واجتماعها ولا علة للاجزاء ولا لاجتماعها بل هى قديمة كذلك بلا علة
فاعلية فلا يمكنهم رد هذا الا بما ذكروه من لزوم نفى الكثرة عن الموجود الاول وقد أبطلناه عليهم ولا
سبيل لهم سواه فبان ان من لا يعتقد حدوث الاجسام فلا أصل لاعتقاده فى الصانع أصلا (مسئلة) فى
تعجيز من يرى منهم ان الاول يعلم غيره ويعلم الانواع والاجناس بنوع كلى (فنقول) اما المسلمون لما انحصر
عندهم الوجود فى حادث وقديم ولم يكن عندهم قديم الا الله وصفاته وكان ما عداه حادثا من جهته
بارادته حصلت عندهم مقدمة ضرورية فى علمه وان المراد بالضرورة لابد وأن يكون معلوما للمريد
فبنوا عليه ان الكل معلوم له لان الكل مراد له وحادث بارادته فلا كائن الا وهو حادث بارادته ولم يبق
الا ذاته ومهما ثبت انه مريد عالم بما أراده وحى بالضرورة وكل حى يعرف غيره فهو بان يعرف ذاته
أولى فصار الكل عندهم معلوما لله تعالى وعرفوا بهذا الطريق بعد ان بان لهم انه يريد لاحداث العالم واما
أنتم فاذا زعمتم ان العالم قديم لم يحدث بارادته فمن أين عرفتم انه يعرف غير ذاته فلابد من الدليل عليه

باختياره لا يحتاج فى تعلق
ارادته الى أمر غير ذاته يرجح
ذلك التعلق كما مر تقريره
واما بان يلتزم التسلسل فى
التعلقات ويمنع بطلانه اما
لانها أمور اعتبارية أو لانها
يجوز ان تكون متعاقبة ثم
ينقطع ذلك التعلق فينعدم
العالم لزوال علته التامة
ولا يلزم من تغير التعلق
تغير فى ذاته لانه من الاضافة
الغير اللازمة كمعيته مع
الحادث المعين (وتقرير
الثانى) انه لو عدم الزمان
بعد وجوده لكان عدمه
بعد وجوده بعدية يمتنع
أن يجامع معها البعد
القبل والبعدية التى كذلك
لا تكون الا بالزمان
فيكون الزمان موجودا
حين ما فرض معدوما هذا
خلف واذا كان الزمان
لا يجوز عليه أن ينعدم
بعد وجوده وهو مقدار
الحركة كانت الحركة
أيضا لا تنعدم بعد وجوده
فيكون محلها أعنى الجسم
أيضا لا ينعدم وهو المطلوب
وجوابه ظاهر مما قدمناه
(وتقرير الثالث) ان العالم
ممكن الوجود أبدا والا
لزم الانقلاب فلو لم يكن
أبدا لزم ترك الجود الذى هو افاضة الوجود عليه مع استحقاقه له وذلك لا يليق بالجواد
المطلق وجوابه ما أسلفناه من منع امتناع ترك الجود (وتقرير الرابع) ان كل ما عدم بعد وجوده فهو ممكن بعد الوجود لاستحالة
الانقلاب ولا يجوز قيام امكانه حينئذ بنفسه لانه أمر اضافى ولا بذلك المعدوم لامتناع قيام الموجود بالمعدوم ولا بما لا تعلق له بذلك
الممكن ولا بما يتعلق به لذا كان منفصلا عنه مباينا له فى الوجود فتعين قيامه بما يتصل به اتصالا تاما وهو المادة وهى مستلزمة

وحاصل ماذكره ابن سينا فى تحقيق ذلك فى ادراك كلامه يرجع الى فنين (الفن الاول) ان الاول موجود لا فى مادة وكل موجود لا فى مادة فهو عقل محض وكل ماهو عقل محض فجميع المعقولات مكشوفة له فان المانع عن درك الاشياء كلها التعلق بالمادة والاشتغال بها ونفس الآدمى مشغولة بتدبير المادة اى البدن واذا انقطع شغله بالموت ولم يكن قد تدنس بالشهوات البدنية والصفات الرذيلة المتعدية اليه من الامور الطبيعية انكشفت له حقائق المعقولات كلها ولذلك قضى بان الملائكة كلهم يعرفون جميع المعقولات ولا يشذ عنهم شئ لانهم ايضا عقول مجردة لا فى مادة فنقول قولكم ان الاول موجود لا فى مادة ان كان المعنى به انه ليس بجسم ولا منطبع فى جسم بل هو قائم بنفسه من غير تحيز واختصاص بجهة فهو مسلم فيبقى قولكم وما هذه صفته فهو عقل مجرد فماذا تعنى بالعقل ان عنيت بالعقل انه يعقل سائر الاشياء فهذا نفس المطلوب وموضع النزاع فكيف اخذته فى مقدمات قياس المطلوب وان عنيت به غيره وهو انه يعقل نفسه فربما يسلم لك اخوانك من الفلاسفة ذلك ولكن يرجع حاصله الى أن ما يعقل نفسه يعقل غيره فيقال ولم ادعيت هذا وليس بضرورى وقد انفرد به ابن سينا عن سائر الفلاسفة فكيف تدعيه ضروريا وان كان نظريا فما البرهان عليه (فان قيل) لان المانع من درك الاشياء المادة ولا مانع (فنقول) نسلم أنها مانع ولا نسلم انها المانع فقط وينتظم قياسهم على شكل القياس الشرطى وهو أن يقال ان كان هذا فى المادة فهو لا يعقل الاشياء ولكنه ليس فى المادة فاذن يعقل الاشياء فهذا استثناء نقيض المقدم واستثناء نقيض المقدم غير منتج بالاتفاق وهو كقول القائل ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه ليس بانسان فاذن ليس بحيوان فهذا لا يلزم اذ ربما لا يكون انسانا ويكون فرسا فيكون حيوانا نعم استثناء نقيض المقدم ينتج نقيض التالى على ماذكر فى المنطق بشرط وهو ثبوت انعكاس التالى على المقدم وذلك بالحصر وهو كقولهم ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس ليست طالعة فالنهار غير موجود لان وجود النهار لا سبب له سوى طلوع الشمس فكان أحدهما منعكسا على الآخر وبيان هذه الاوضاع والالفاظ يفهم فى كتاب معيار العلم الذى صنفناه مضموما الى هذا الكتاب (فان قيل) فنحن ندعى التعاكس وهو ان المانع محصور فى المادة فلا مانع سواها (قلنا) وهذا تحكم فما الدليل عليه (الفن الثانى) قوله وانا وان لم نقل ان الاول مريد للاحداث وان الكل حادث حدوثا زمانيا فانا نقول انه فعله وقد وجد منه الا انه لم يزل بصفة الفاعلين فلم يزل فاعلا فلا يفارق غيرنا الا فى المقدار واما فى أصل الفعل فلا واذا وجب كون الفاعل عالما بالاتفاق بفعله فالكل عندنا من فعله (والجواب) من وجهين (أحدهما) ان الفعل قسمان ارادى كفعل الحيوان والانسان وطبيعى كفعل الشمس فى الاضاءة والنار فى التسخين والماء فى التبريد وانما يلزم العلم بالفعل فى الفعل الارادى كما فى الصناعات البشرية فاما الفعل الطبيعى فلا وعندكم أن الله تعالى فعل العالم بطريق اللزوم عن ذاته بالطبع والاضطرار لا بطريق الارادة والاختيار بل لزم الكل بذاته كما يلزم النور بالشمس وكما لا قدرة للشمس على كف النور ولا للنار على كف التسخين فلا قدرة للاول على الكف عن افعاله تعالى عن قولهم علوا كبيرا وهذا النمط وان تجوز فى تسميته فعلا فلا يقتضى علما للفاعل أصلا (فان قيل) بين الامرين فرق وهو ان صدور الكل عن ذاته بسبب علمه بالكل فتمثيل النظام الكلى هو سبب فيضان الكلى ولا مبدأ له سوى العلم بالكل والعلم بالكل عين ذاته

للصورة والمركب منهما جسم فيلزم وجود العالم حين ما فرض معدوما وهذا خلف (وجوابه) ان الامكان أمر اعتبارى لا يستدعى محلا موجودا فى الخارج وتحقيقه ما قدمناه فليتذكر (ونقل عنهم) فى هذه المسئلة دليلان آخران (أحدهما) مانسب الى جالينوس وهو أنه قال لو كانت الشمس تقبل الانعدام لكان يلحقها ذبول على طول الزمان ولو كان يلحقها ذبول لظهر فيها فى مدة الارصاد المتوالية التى بينها دهور طويلة فلو كانت الشمس تقبل الانعدام لظهر فيها ذبول فى مدة الارصاد المتوالية التى بينها مدة طويلة والتالى باطل فالمقدم مثله أما بطلان التالى فلان الارصاد الدالة على مقدارها منذ آلاف سنين لم تدل الا على هذا المقدار (وجوابه) أن نمنع الشرطية القائلة بانه لو كانت تقبل الانعدام لكان يلحقها ذبول ولم لا يجوز أن ينعدم بعض الاشياء من غير ذبول ولو سلمت فلا نسلم الشرطية القائلة بانه لو لحقها ذبول لظهر فيها فى مدة الارصاد وان كل ما يلحقه ذبول لا يلزم أن يلحقها فى جميع الاوقات لجواز أن يلحقها عند اشرافها على الانعدام والفساد وأما قبل ذلك فتبقى على مقدارها الاول ولو سلم لحوقها فى جميع الاوقات فلم لا يجوز أن يكون الذبول فى القلة بحيث لا يدرك فى تلك المدة الطويلة لان مقدارها لم يعرف الا بالتقريب فلا يدرك تفاوت ما نقص بالذبول لقلته (الثانى) والظاهر انه شبهة كلامية لا فلسفية كل قائم بنفسه يكون وجوده لا فى محل لا ينعدم بعد وجوده سواء كان قديما أو حادثا لان كل ما ينعدم بعد الوجود فلا بد أن يكون له سبب معدم لان اختصاص عدمه بذلك الوقت المقدر دون ما قبله أو بعده لو وقع لا لمؤثر لكان الممكن واقعا لا لمؤثر وهو ضرورى الاستحالة وذلك السبب لا يجوز أن يكون نفسه لان ذاته لو كانت مقتضية لعدمه لوجب أن لا توجد ابتداء لان ما يقتضيه ذات الشئ من حيث هو لا يمكن مفارقته ولا طرو ضده كما ذهب اليه المعتزلة من ان الفناء ضد للعالم يخلقه تعالى لا فى محل فينعدم العالم دفعة وينعدم الفناء المخلوق بنفسه لان الفناء ليس أمرا من شأنه الوجود حتى يقدر خلقه ولو سلم فلم ينعدم بنفسه

من غير معدم ولو كان كذلك لم يوجد ابتداء لاقتضاء ذاته عدمه وأيضا لو خلق في ذات العالم بان يحل فيه كان يجتمع معه ولو في لحظة فلا
يكون ضدا له فلا ينفيه ولو خلق لا في ذات العالم ولا في محل فمن أين يتضاد وجوده ووجود العالم وأيضا التضاد حاصل من الجانبين وكل
واحد منهما قابل للعدم فليس انتفاؤه بذلك الضد أولى من انتفاء ذلك الضد به ولا زوال شرطه لانا ننقل الكلام الى ذلك الشرط الزائل
فيكون زواله أيضا بزوال شرطه ٥٢ وهلم جرا فيلزم وجود أمور غير متناهية بعضها شرط لبعض (لا يقال) هذا لا يدفع ما ذهب اليه
الاشاعرة من ان الاعراض لا تبقى زمانين ومن جملتها ما هو شرط بقاء الجواهر لا وجودها فاذا لم يخلق الله تعالى ذلك العرض بعد فنائه بنفسه تنعدم الاجسام أيضا لان المشاهدة شاهدة ببقاء الاعراض فانكار بقائها قدح في الضروريات فلا حاجة الى دليل لدفعه ولا ارادة القديم المختار لانه اذا لم يكن مريدا لعدمه ثم صار مريدا فقد تغير ولزم أن لا يكون المبدأ القديم وارادته على نعت واحد في جميع الاحوال ولان الفاعل بالارادة لا بد له من أثر يصدر عنه والعدم نفي محض لا يصلح أثرا له بل ولا للفاعل أصلا (وأجيب) بمنع أن السبب لا يكون نفسه (قوله لان ذاته لو اقتضت عدمه لم يوجد ابتداء) ممنوع لجواز اقتضاء ذاته عدمه في زمان بشرط وجوده في زمان سابق عليه واستحالته ممنوعة ولو سلم فلا نسلم انه لا يجوز طرو ضده (قوله) أولا الفناء ليس أمرا يمكن خلقه (قلنا)
المقصود تشبيه ذلك العرض بالفناء في مجرد كونه منافيا للبقاء لا أن ذلك الضد هو نفس الفناء (قوله) ثانيا لو لم يعدم بنفسه
(قلنا) قد عرفت جوابه وقوله ثالثا لو خلق في ذات العالم كان يجتمع معه ولو في لحظة فلا يكون ضدا له قلنا ليس المراد بالضد ما هو
المصطلح حتى يمتنع الاجتماع ولو في لحظة بل ما ينافي البقاء (وقوله) التضاد حاصل من الجانبين فليس انتفاؤه بذلك الضد أولى
من انتفاء الضد به (قلنا) ممنوع لجواز ان يكون انتفاؤه بضده أولى بقرب الضد من السبب وبعده عنه (وفيه نظر) لان كل ممكن

ولو لم يكن له علم بالكل لما وجد منه الكل بخلاف النور من الشمس (قلنا) وفي هذا خالفك اخوانك
فانهم قالوا ذاته تعالى ذات يلزم منها الكل على ترتيبه بالطبع والاضطرار لا من حيث انه عالم بها فما المحيل
لهذا المذهب مهما وافقتهم على نفي الارادة وكما لم يشترط علم الشمس بالنور للزوم النور بل يتبعها النور
ضرورة فلنقدر ذلك في الاول ولا مانع منه (الوجه الثاني) هو انه ان سلم ان صدور الشيء من الفاعل
يقتضي العلم أيضا بالصادر فعندهم فعل الله واحد وهو المعلول الاول الذي هو عقل بسيط فينبغي أن لا
يكون عالما الا به والمعلول الاول يكون عالما أيضا بما صدر منه فقط فان الكل لم يوجد من الله تعالى دفعة
بل بالوساطة والتولد واللزوم فالذي يصدر مما يصدر منه لا ينبغي ان يكون معلوما له ولم يصدر منه الا شيء
واحد بل هذا لا يلزم في الفعل الارادي فكيف في الطبيعي فان حركة الحجر من فوق جبل قد تكون
بتحريك ارادي يوجب العلم باصل الحركة ولا يوجب العلم بما يتولد منه بواسطته من مصادمته وكسر
غيره فهذا أيضا لا جواب له عنه (فان قيل) فلو قضينا بانه لا يعرف الا نفسه لكان ذلك في غاية الشناعة
فان غيره يعرف نفسه ويعرف غيره فيكون في الشرف فوقه وكيف يكون المعلول أشرف من العلة
(قلنا) فهذه الشناعة لازمة من مقالة الفلاسفة في نفي الارادة ونفي حدوث العالم فيجب ارتكابها كما
ارتكب سائر الفلاسفة أو لا بد من ترك الفلسفة والاعتراف بان العالم حادث بالارادة (ثم يقال) بم تنكر
على من قال من الفلاسفة ان ذلك ليس بزيادة شرف فان العلم انما احتاج اليه غيره ليستفيد كمالا فانه في
ذاته قاصر والانسان يشرف بالمعقولات اما ليطلع على مصالحه في العواقب في الدنيا والآخرة واما لتكميل
ذاته المظلمة الناقصة وكذا سائر المخلوقات واما ذات الله فمستغنية عن التكميل بل لو قدر له علم يكمل به
لكان ذاته من حيث ذاته ناقصا وهذا كما قلت في السمع والبصر وفي العلم بالجزئيات الداخلة تحت الزمان
فانك وافقت سائر الفلاسفة بان الله تعالى منزه عنه وان المتغيرات الداخلة في الزمان المنقسمة الى ما كان
ويكون لا يعرفها الاول لان ذلك يوجب تغيرا في ذاته وتأثيرا ولم يكن في سلب ذلك عنه نقصان بل هو
كمال وانما النقصان في الحواس والحاجة اليها ولولا نقصان الآدمي لما احتاج الى حواس لتحرسه عما
يتعرض للتغير به وكذلك العلم بالحوادث الجزئية زعمتم انه نقصان فاذا كنا نعرف الحوادث كلها وندرك
المحسوسات كلها والاول لا يعرف شيأ من الجزئيات ولا يدرك شيأ من المحسوسات ولا يكون ذلك نقصانا
فالعلم بالكليات العقلية أيضا يجوز ان يثبت لغيره ولا يثبت له ولا يكون فيه نقصان أيضا وهذا لا مخرج
منه (مسئلة) في تعجيزهم عن اقامة الدليل على ان الاول يعرف ذاته أيضا (فنقول) المسلمون لما
عرفوا حدوث العالم بارادته استدلوا بالارادة على العلم ثم بالارادة والعلم جميعا على الحياة ثم بالحياة على
ان كل من يشعر بنفسه وهو حي فيعرف أيضا ذاته وكان هذا منهجا معقولا في غاية المتانة فاما انتم فاذا
نفيتم الارادة والاحداث وزعمتم ان ما صدر منه يصدر باللزوم على سبيل الضرورة والطبع فاي بعد في
ان تكون ذاته ذاتا من شأنها ان يوجد منها المعلول الاول فقط ثم يلزم من المعلول الاول المعلول الثاني
الى تمام ترتيب الموجودات ولكنه مع ذلك لا يشعر بذاته كالنار يلزم منها السخونة والشمس يلزم منها
النور ولا يعرف واحد منهما ذاته كما لا يعرف غيره بل يعرف ذاته ويعرف ما صدر منه فيعرف غيره وقد
بينا من مذهبهم انه لا يعرف غيره وألزمنا من خالفهم في ذلك موافقتهم بحكم وضعهم واذا لم يعرف غيره

لم يعد ان لا يعرف نفسه (فان قيل) كل من لا يعرف نفسه فهو ميت وكيف يكون الاول ميتا (قلت) فقد لزمكم ذلك على مساق مذهبكم اذ لا فصل بينكم وبين من قال كل من لا يفعل بارادة وقدرة واختيار ولا يسمع ولا يبصر فهو ميت ومن لا يعرف غيره فهو ميت فان جاز ان يكون الاول خاليا عن هذه الصفات كلها فاى حاجة به الى ان يعرف ذاته فان عادوا الى ان كل برىء من المادة عقل بذاته فيعقل نفسه فقد بينا ان ذلك تحكم لا برهان عليه (فان قيل) البرهان عليه ان الموجود ينقسم الى حى والى ميت والحى اقدم وأشرف من الميت والاول أقدم وأشرف فليكن حيا وكل حى يشعر بذاته اذ يستحيل ان يكون فى معلولاته الحى وهو لا يكون حيا (قلنا) هذه تحكمات (فانا نقول) لم يستحيل ان يلزم ممن لا يعرف نفسه من يعرف نفسه بالوسائط الكثيرة أو بغير واسطة فان كان المحيل لذلك كون المعلول أشرف من العلة فلم يستحيل ان يكون المعلول أشرف من العلة وليس هذا بديهيا ثم تنكرون ان شرفه فى ان وجود الكل تابع لذاته لا فى علمه (الدليل عليه) أن غيره ربما عرف أشياء سوى ذاته ويرى ويسمع وهو لا يرى ولا يسمع ولو قال قائل الموجود ينقسم الى البصير والاعمى والعالم والجاهل فليكن البصير أقدم وليكن الاول بصيرا وعالما بالاشياء لكنكم تنكرون ذلك وتقولون ليس الشرف فى البصر والعلم بالاشياء بل فى الاستغناء عن البصر والعلم وكون الذات بحيث يوجد منه الكل الذى فيه العلماء وذو والابصار وكذلك لا شرف فى معرفة الذات فى كونه مبدأ الذوات المعروفة وهذا شرف مخصوص به فبالضرورة يضطرون الى نفى علمه أيضا بذاته اذ لا يدل على شىء من ذلك سوى الارادة ولا يدل على الارادة سوى حدوث العالم و بفساد ذلك يفسد هذا كله على من يأخذ هذه الامور من نظر العقل فجميع ما ذكروه من صفات الاول أو نفوه لا حجة لهم عليه الا تخمينات وظنون تستنكف الفقهاء منها فى الظنيات ولا غرو لو حار العقل فى الصفات الالهية ولا عجب انما العجب من عجبهم بانفسهم وبأدلتهم ومن اعتقادهم انهم عرفوا هذه الامور معرفة يقينية مع ما فيها من الخبط والخيال (مسئلة) فى ابطال قولهم ان الله تعالى عن قولهم لا يعلم الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان الى الآن والى ما كان وما يكون وقد اتفقوا على ذلك وان من ذهب منهم الى انه لا يعلم الا نفسه فلا يخفى هذا من مذهبه ومن ذهب منهم الى انه يعلم غيره وهو الذى اختاره ابن سينا فقد زعم انه يعلم الاشياء علما كليا لا يدخل تحت الزمان ولا يختلف بالماضى والمستقبل والآن ومع ذلك زعم انه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الارض الا انه يعلم الجزئيات بنوع كلى ولا بد أولا من فهم مذهبهم ثم الاشتغال بالاعتراض وتبيين هذا المثال وهو ان الشمس مثلا تنكسف بعد ان لم تكن منكسفة ثم تنجلى فيحصل لها ثلاثة أحوال أعنى الكسوف حالة هو فيها معدوم منتظر الوجود أى سيكون وحالة هو فيها موجود أى هو كائن وحالة ثالثة هو فيها معدوم ولكنه كان من قبل (ولنا بازاء هذه الاحوال الثلاثة علوم مختلفة) فانا نعلم أولا ان الكسوف معدوم وسيكون وثانيا أنه كائن وثالثا انه كان وليس كائنا الآن وهذه العلوم الثلاثة متعددة ومختلفة وتعاقبها على المحل يوجب تغير الذات العالمة فانه لو علم بعد الانجلاء ان الكسوف موجود الآن كان جهلا لا علما ولو علم عند وجوده انه معدوم كان جاهلا فبعض هذه لا يقوم مقام بعض فزعموا ان الله تعالى لا يختلف حاله فى هذه الاحوال الثلاثة فانه يؤدى الى التغير وما لم تختلف حاله لم يتصور أن يعلم هذه الامور الثلاثة

موجود لا بد له من شىء يقارنه فى الوجود ويدوم بدوامه ويزول بزواله فهما فى مقارنة السبب سواء فلا معنى لجعل أحدهما من السبب وقرب الآخر منه وان أريد السبب المنفعل عدم تأثير قربه وبعده فى قوة السبب وضعفه ضرورى ولو سلم أنه لا يجوز أن يكون السبب طرا والضد فلا نسلم أنه لا يجوز أن يكون زوال الشرط (قوله) لا بانتقال الكلام اليه فيلزم التسلسل (قلنا) ممنوع ولم لا يجوز أن يكون ذلك الشرط الزائل عرضا لا بعينه من أعراض متعددة من الاعراض التى لا تبقى بذاتها كدورات معدودة من الحركات مثلا ويكون كل واحد من تلك الاعراض المتعددة بدلا عن الآخر فيستمر وجود ذلك الشىء باستمرار شرطه مادام تتبادل تلك الاعراض فاذا انتهت الى ما لا بدل عنه كالدورة الاخيرة من تلك الدورات المتعددة فقد زال ما هو الشرط وزال ما هو المشروط به (فان قيل) ما ذكر انما يصح فى الامور التى لا تقوم تلك الحركات بها وأما فيما قامت به تلك الحركة فلا يجوز اشتراطه بها لان الحركة موقوفة فى وجودها على محلها فلو اشترط محلها بها لزم الدور (فهذا الجواب) انما يدفع امتناع العدم عن بعض الامور القائمة بنفسها لا عن جميعها (قلنا) لا نسلم لزوم الدور اذ احتياج تلك الاعراض المتبادلة الى محلها فى وجودها لا فى بقائها العدم بقائها واحتياج محلها اليها فى بقائها لا فى وجودها ثم ان سلمنا بطلان جميع ما ذكر قلنا السبب لعدم ارادة الفاعل المختار (قوله) أولا اذا لم يكن مريدا أولا ثم صار مريدا فقد تغير (قلنا) الارادة واحدة ولها تعلقات متعددة بحسب تعدد المرادات فاللازم تغير فى التعلق لا فى الصفة القديمة ولا استحالة فيه وأيضا يجوز أن تكون الارادة فى الازل متعلقة بوجوده فى وقت وبعدمه فى وقت آخر ولا يلزم التغير أصلا وقوله ثانيا الفاعل بالارادة لا بد له من أثر يصدر عنه والعدم نفى محض لا يصلح أثرا له (قلنا) لا نسلم أن العدم المتجدد لا يصلح أن يكون أثر الفاعل المختار وانما ذلك فى العدم المستمر وأما العدم الحادث فيجوز أن يكون أثرا كما يجوز أن يكون متجددا بعد ما لم يتجدد

وأيضا معنى استناد العدم الى ارادة القادر وانه لم تتعلق ارادته بالوجود فلم يحصل الوجود لا أنه أراد العدم ففعله هذا ثم ان هذا الدليل
منقوض بالاعراض والصور الحالة في المواد فانها تنعدم اتفاقا مع جريان الدليل فيها (لا يقال) لا انعدام هناك أصلا بل تطرأ اضدادها
على محالها (لانا نقول) لا شك انها قبل طريان اضدادها موجودة في محالها فعند طريان اضدادها ان بقيت على ما كانت عليه من
الوجود يلزم اجتماع الضدين والا يلزم انعدامها وأيضا من الاعراض ما لا ضد له كالحركة فانها لا ضد لها بل التقابل بينها وبين
السكون عندهم من تقابل
العدم والملكة فلا يصح
العذر المذكور فيها

﴿الفصل الرابع في ابطال
قولهم الواحد الحقيقي
لا يصدر عنه الا الواحد﴾

قالوا الفاعل اذا كان
واحدا في ذاته ولم تكن له
صفة حقيقية ولا اعتبارية
ولم يكن فعله بآلة ولا
بشرط وهو المعنى بالواحد
من جميع الوجوه لا يجوز
أن يصدر عنه أكثر من
واحد وزبدة ما احتجوا
عليه هو ان العلة الموجدة
للمعلول يجب أن تكون
موجودة قبل المعلول قبلية
بالذات ويجب أن تكون
لها خصوصية مع معلولها
المعين ليست مع غيره اذ
لولاها لم يكن اقتضاؤها
لهذا المعلول أولى من
اقتضائها لما عداه فلا
يتصور صدوره عنها فاذا
كانت العلة الموجدة ذاتا
بسيطة لا تكثر فيها بوجه
من الوجوه فلا شك أن
تلك الخصوصية انما
تكون بحسب الذات لان
المفروض ان لا مدخل في
العلية لغير الذات البسيطة
التي لا تكثر فيها بوجه من
الوجوه فاذا فرض لها معلول آخر كانت العلة بحسب ذاتها
واحد
خصوصية معه ليست مع غيره أصلا فلا يمكن أن يكون لها معلول آخر والا لزم أن تكون خصوصيتها بحسب ذاتها مع الثاني أيضا
فلا يكون لها مع شيء من المعلولين خصوصية ليست لها مع غيره فلا تكون علة لشيء منهما هذا خلف (لا يقال) يجوز أن تكون
خصوصيتها مع المعلول الاول بحسب ذاتها غير خصوصيتها مع المعلول الثاني بحسبها فيكون لها مع كل من المعلولين خصوصية ليست لها مع

والعلم يتبع المعلوم فاذا تغير المعلوم تغير العلم واذا تغير العلم فقد تغير العالم لا محالة والتغير على الله تعالى محال
ومع هذا زعم انه يعلم الكسوف وجميع صفاته وعوارضه ولكن علما هو يتصف به في الازل والابد ولا
يختلف مثل ان يعلم مثلا ان الشمس موجودة وان القمر موجود وانهما حصلا منه بواسطة الملائكة
التي سموها باصطلاحهم عقولا مجردة ويعلم انهما يتحركان حركات دورية ويعلم أن بين فلكيهما تقاطعا
على نقطتين هما الرأس والذنب وانهما يجتمعان في بعض الاحوال في العقدتين فتنكسف الشمس أي
يحول جرم القمر بينها وبين أعين الناظرين فتستتر الشمس عن الاعين وانه اذا جاوز العقدة مثلا
بمقدار كذا وهو سنة مثلا فانها تنكسف مرة أخرى وان ذلك الانكساف يكون في جميعها أو ثلثها أو
نصفها وانها تمكث ساعة أو ساعتين وهكذا الى جميع أحوال الكسوف وعوارضه فلا يعزب عن علمه
شيء ولكن علمه بهذا قبل الكسوف وحالة الكسوف وبعد الانجلاء على وتيرة واحدة لا يختلف ولا يوجب
تغيرا في ذاته وكذا علمه بجميع الحوادث فانها انما تحدث بأسباب وتلك الاسباب لها أسباب أخر الى
ان تنتهي الى الحركة الدورية السماوية وسبب الحركة الدورية نفس السموات وسبب تحريك النفس
التشوق الى التشبه بالله تعالى والملائكة المقربين فالكل معلوم له أي هو منكشف له انكشافا واحدا
متناسبا لا يؤثر فيه الزمان ومع هذا حالة الكسوف لا يقال انه يعلم ان الكسوف موجود الآن ولا يعلم
بعده انه انجلى الآن وكل ما يجب في تعريفه الاضافة الى الزمان فلا يتصور ان يعلمه لانه يوجب التغير
هذا فيما ينقسم بالزمان وكذا مذهبهم فيما ينقسم بالمادة والمكان كاشخاص الناس والحيوانات فانهم
يقولون لا يعلم عوارض زيد وعمرو وخالد وانما يعلم الانسان المطلق بعلم كلي ويعلم عوارضه وخواصه
وانه ينبغي ان يكون بدنه مركبا من اعضاء بعضها للبطش وبعضها للمشي وبعضها للادراك وبعضها
زوج وبعضها فرد وان قواه ينبغي ان تكون مبثوثة في أجزائه ويعلم جزءا الى كل صفة في داخل الآدمي
وباطنه وكل ما هو من لواحقه وصفاته ولوازمه حتى لا يعزب عن علمه شيء ويعلمه كليا فاما شخص زيد
فانما يتميز عن شخص عمرو للحس لا للعقل فان عماد التمييز الاشارة الى جهة معينة والعقل يعقل
الجهة المطلقة الكلية والمكان الكلي فاما قولنا هذا وهذا فهو اشارة الى نسبة خاصة لذلك المحسوس
الى الحاس بكونه منه على قرب أو بعد أو جهة معينة وذلك يستحيل في حقه وهذه قاعدة اعتقدوها
واستأصلوا بها الشرائع بالكلية اذ مضمونها ان زيدا مثلا لو أطاع الله تعالى أو عصاه لم يكن الله عالما بما
يتجدد من أحواله لانه لا يعرف زيدا بعينه فانه شخص وافعاله حادثة بعد ان لم تكن واذا لم يعرف
الشخص لم يعرف أحواله وأفعاله بل لا يعلم كفر زيد ولا اسلامه وانما يعلم كفر الانسان واسلامه مطلقا
كليا لا مخصوصا بالاشخاص بل يلزم ان يقال تحدى محمد صلى الله عليه وسلم بالنبوة وهو لم يعرف في تلك
الحالة انه تحدى بها وكذلك الحال مع كل نبي معين وانه انما يعلم أن من الناس من يتحدى بالنبوة وان
صفة أولئك كذا وكذا فاما النبي المعين بشخصه فلا يعرفه فان ذلك يعرف بالحس والاحوال الصادرة
منه لا يعرفها لانها أحوال تنقسم بانقسام الزمان من شخص معين ويوجب ادراكها على اختلافها تغيرا
فهذا ما أردنا أن نذكره من نقل مذهبهم أولا ومن تفهيمه ثانيا ثم من القبائح اللازمة عليه ثالثا فلنذكر
الآن خبالهم ووجه بطلانه (وخبالهم) ان هذه أحوال ثلاثة مختلفة والمختلفات اذا تعاقبت على محل

الآخرة تكون علة لكل منهما (لانا نقول) لما فرض ذات العلة واحدة من جميع الوجوه لم يتصور أن يكون بحسب ذاتها لها خصوصيتان يترتب عليهما علتيتان بل لابد في ذات العلة من تعدد ولو بحسب الاعتبار حتى يتصور تعدد الخصوصية بحسبهما فيها (وجوابه) أما لا نسلم أنه يجب أن يكون للعلة خصوصية مع معلولها المعين ليست مع غيره بل اللازم أن تكون لها خصوصية مع كل ما هو معلول لها لا تكون تلك الخصوصية لما لا يكون معلولا لها والا لم يكن اقتضاؤها لمعلولها أولى من اقتضائها الماعداه وأما انه يجب أن تكون لها خصوصية مع معلولها المعين لا تكون تلك الخصوصية لغير ذلك المعلول المعين أصلا فلا دلالة عليه وما ذكره من انه لولاها لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول أولى من اقتضائها الماعداه ان أريد به انه لولا الخصوصية المختصة بالمعلول المعين لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول أولى من اقتضائها لما عداه مما ليس معلولا لها فلا نسلم الملازمة وانما تتم لو لم يكن لها خصوصية معه أصلا وهو ممنوع لجواز أن لا تكون لها خصوصية مختصة به ومع ذلك يكون لها خصوصية مع أمور متعددة مختصة بها من جملتها ذلك المعلول المعين وبحسبها يكون اقتضاؤها له أولى من اقتضائها لما ليس معلولا لها وبسببها يصدر عنها ذلك المعلول مع سائر معلولاتها دون ما سواها وان أريد به لولا الخصوصية المختصة بالمعلول المعين لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول أولى من اقتضائها لما عداه مما هو معلول لها فالملازمة مسلمة وبطلان التالي ممنوع (فانا نقول) لا أولوية بل كما يقتضي هذا المعلول يقتضي ما سواه مما هو معلول لها فيصدر عنها جميع ما هو معلول لها بحسب تلك الخصوصية (فان قلت) نحن نعلم بالضرورة ان ذات العلة اذا كانت واحدة من جميع الوجوه وكان لها خصوصية واحدة مع أمور متعددة كان نسبتها اليها واحدة فلا يكون لواحد منها من العلة ما ليس للآخر بل بحسب تساويها في جميع ما لها من العلة فلا تكون أشياء متعددة بل شيأ واحدا (قلت) تمايز الحقائق المختلفة بذاتها لا بعوارضها

واحدا أو حدث فيه تغير لا محالة فان كان حالة الكسوف عالما بانه سيكون كما كان قبله فهو جاهل لا عالم وان كان عالما بانه كائن قبل ذلك كان عالما بانه ليس بكائن وانه سيكون فقد اختلف علمه فاختلفت حاله فلزم التغير اذ لا معنى للتغير الا اختلاف العالم فان من لم يعلم شيأ ثم علمه فقد تغير ومن لم يكن له علم بانه كائن ثم حصل حالة الوجود فقد تغير وحققوا هذا بان الاحوال ثلاثة حالة هي اضافة محضة ككونك يمينا وشمالا فان هذا لا يرجع الى وصف ذاتي بل هو اضافة محضة فان تحول الشيء الذي كان على يمينك الى شمالك تغيرت اضافتك ولم تتغير ذاتك بحال وهذا تبدل اضافة على الذات وليس تبدل الذات ومن هذا القبيل اذا كنت قادرا على تحريك أجسام حاضرة بين يديك فانعدمت الاجسام أو انعدم بعضها لم تتغير قوتك الغريزية ولا قدرتك لان القدرة قدرة على تحريك الجسم المطلق أولا ثم على المعين ثانيا من حيث انه جسم فلم تكن اضافة القدرة الى الجسم المعين وصفا ذاتيا بل اضافة محضة فعدمها يوجب زوال الاضافة لا تغيرا في حال القادر الثالث تغير في الذات وهو ان لا يكون عالما فيعلم أو لا يكون قادرا فيقدر فهذا تغير وتغير المعلوم يوجب تغير العلم فان حقيقة ذات العلم تدخل فيه الاضافة الى المعلوم الخاص اذ حقيقة العلم المعين تعلقه بذلك المعلوم المعين على ما هو عليه فتعلقه به على وجه آخر علم آخر بالضرورة فتعاقبه يوجب اختلاف حال العالم ولا يمكن ان يقال ان للذات علما واحدا فيصير العلم بالكون بعد كونه علما بانه سيكون ثم هو تصير علما بانه كان بعد ان كان علما بانه كائن فالعلم واحد متشابه الاحوال وقد تبدلت عليه الاضافة اذ الاضافة في العلم حقيقة ذات العلم فتبدلها يوجب تبدل ذات العلم فلزم منه التغير وهو محال على الله تعالى (والاعتراض) عليه من وجهين (أحدهما) ان يقال بم تنكرون على من يقول ان الله تعالى له علم واحد بوجود الكسوف مثلا في وقت معين وذلك العلم قبل وجوده علم بانه سيكون وهو بعينه عند الوجود علم بالكون وهو بعينه بعد الانجلاء علم بالانقضاء وان هذه الاختلافات ترجع الى اضافات لا توجب تبدلا في ذات العلم فلا توجب تغيرا في ذات العالم وان ذلك ينزل منزلة الاضافة المحضة فان الشخص الواحد يكون على يمينك ثم يرجع الى قدامك ثم الى شمالك فتتعاقب عليك الاضافات والمتغير ذلك الشخص المنتقل دونك وهكذا ينبغي ان تفهم الحال في علم الله تعالى فانا نسلم انه يعلم الاشياء بعلم واحد في الازل والابد والحال لا يتغير وغرضهم نفي التغير وهو متفق عليه (وقولهم) من ضرورة اثبات العلم بالكون الآن والانقضاء بعده تغير فليس بمسلم فمن أين عرفوا ذلك بل لو خلق الله لنا علما بقدوم زيد غدا عند طلوع الشمس وأدام هذا العلم ولم يخلق لنا علما آخر ولا غفلة عن هذا العلم لكنا نعلم عند طلوع الشمس بمجرد العلم السابق بقدومه الآن وبعده بانه قدم من قبل وكان ذلك العلم الواحد الباقي كافيا في الاحاطة بهذه الاحوال الثلاثة فبقي قولهم ان الاضافة الى المعلوم المعين داخلة في حقيقته ومهما اختلفت الاضافة اختلف الشيء الذي الاضافة ذاتية له ومهما حصل الاختلاف والتعاقب فقد حصل التغير فنقول ان صح هذا فاسلكوا مسلك اخوانكم من الفلاسفة حيث قالوا انه لا يعلم الا نفسه وان علمه بذاته عين ذاته لانه لو علم الانسان المطلق والحيوان المطلق والجماد المطلق وهذه مختلفات لا محالة فالاضافات اليها تختلف لا محالة فلا يصلح العلم الواحد لان يكون علما بالمختلفات لان المضاف مختلف فالاضافة مختلفة والاضافة الى المعلوم ذاتية للعلم ويوجب ذلك تعددا واختلافا لا تعددا فقط مع

فهي لا تحتاج في تكثيرها وتمايزها الى العلة بل العارض لها من العلة الوجود وهو أمر واحد وانما التمايز بتمايز القوابل وتعددها الامن جهة العلة فلا يلزم من تساويها في جميع ما لها من العلة أن لا تكون أشياء متعددة (نعم) تمايز أفراد نوع واحد لا يكون الا بعوارض مختلفة الحقائق والاحتياج تلك الحقائق في ان تخالف وتمايز بعضها عن بعض الى عوارض أخرى وهلم جرا فيلزم التسلسل فلو صدر عن الواحد الحقيقي أفراد نوع واحد لم

يفض عليها عن علتها الواحدة تلك العوارض المتخالفة الحقائق فلا يتميز بعضها عن بعض فلا تكون متعددة (فان قلت) الحكم بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بديهي يحتاج فيه الى نوع تنبيه لازالة ما فيها من الخفاء وانما كثرت مدافعة الناس فيه لاغفالهم معنى الوحدة الحقيقية فما ذكر في صورة الاحتجاج ليس الا تنبيها لا تقدح فيه المناقشة (قلت) هذا الحكم قد خالف فيه أهل الملل على كثرتهم وتفاوت طبقاتهم فكيف يسمع فيه دعوى البديهة وقد يجاب عن الاحتجاج المذكور أيضا بان السلوب والاضافات اما أن تخل بالوحدة الحقيقية أولا فان كان الاول بطل ما فرعوا على هذه المسئلة من أن المبدأ الاول لا يصح أن يصدر عنه أمور متعددة لكونه يسلب عنه أشياء كثيرة فتحصل له جهة كثرة بهذا الاعتبار فيصح بها أن يكون مصدر الامور متعددة وان كان الثاني فيجوز أن يكون للذات البسيطة باعتبار سلب خصوصية مع معلولها المعين لا تكون

التماثل اذا المتماثلات ما يسد بعضها مسد البعض والعلم بالحيوان لا يسد مسد العلم بالجماد والعلم بالبياض لا يسد مسد العلم بالسواد فهما مختلفان (ثم هذه الانواع والاجناس والعوارض الكلية لا نهاية لها) وهي مختلفة والعلوم المختلفة تنطوي تحت علم واحد ثم ذلك العلم هو ذات العالم من غير مزيد وليت شعري كيف يستجيز العاقل من نفسه ان يحيل الاتحاد في العلم بالشئ الواحد المنقسمة أحواله الى الماضي والمستقبل والآن وهو لا يحيل الاتحاد في العلم المتعلق بجميع الاجناس والانواع المختلفة والاختلاف والتباعد بين الاجناس والانواع المتباعدة أشد من الاختلاف الواقع بين أحوال الشئ الواحد المنقسم بانقسام الزمان فاذا لم يوجب ذلك تعددا واختلافا كيف يوجب هذا تعددا واختلافا ومهما ثبت بالبرهان ان اختلاف الازمان دون اختلاف الاجناس والانواع وان ذلك لم يوجب التعدد والاختلاف فهذا أيضا لا يوجب الاختلاف واذا لم يوجب الاختلاف جاز الاحاطة بالكل بعلم واحد دائم في الازل والابد ولا يوجب ذلك تغيرا في ذات العالم (الاعتراض الثاني) هو ان يقال وما المانع على أصلكم من أن يعلم هذه الامور الجزئية وان كان يتغير وهلا اعتقدتم ان هذا النوع من التغير لا يستحيل عليه كما ذهب جهم من المعتزلة الى ان علومه بالحوادث حادثة وكما اعتقد الكرامية من عند آخرهم انه محل الحوادث ولم ينكر جماهير أهل الحق عليهم الا من حيث ان التغير لا يخلو عن التغير وما لا يخلو عن التغير والحوادث فهو حادث وليس بقديم وأما أنتم فمذهبكم ان العالم قديم وانه لا يخلو عن التغير واذا عقلتم قديما متغيرا فلا مانع لكم من هذا الاعتقاد (فان قيل) انما أحلنا ذلك لان العلم الحادث في ذاته لا يخلو اما أن يحدث من جهته أو من جهة غيره وباطل ان يحدث منه فانا بينا ان القديم لا يصدر منه حادث ولا يصير فاعلا بعد ان لم يكن فاعلا فانه يوجب تغيرا وقد قررناه في مسئلة حدوث العالم وان حصل ذلك في ذاته من جهة غيره فكيف يكون غيره مؤثرا فيه ومغيرا له حتى تتغير أحواله على سبيل التسخير والاضطرار من جهة غيره (قلنا) كل واحد من القسمين غير محال على أصلكم اما قولكم انه يستحيل ان يصدر من القديم حادث فقد أبطلناه في تلك المسئلة كيف وعندكم يستحيل أن يصدر من القديم حادث هو أول الحوادث فشرط استحالته كونه أولا فهذه الحوادث ليست لها أسباب حادثة الى غير نهاية بل تنتهي الى واسطة الحركة الدورية الى شئ قديم هو نفس الفلك وحياته فالنفس الفلكية قديمة والحركة الدورية تحدث منها وكل جزء من أجزاء الحركة يحدث وينقضي وما بعده متجدد لا محالة فاذن الحوادث صادرة من القديم عندكم ولكن اذا تشابهت أحوال القديم تشابه فيضان الحوادث منه على الدوام كما يتشابه أحوال الحركة لما ان كانت تصدر من قديم متشابه الاحوال فاستبان ان كل فريق منهم معترف بانه يجوز صدور حادث من قديم اذا كانت تصدر على التناسب والدوام فلتكن العلوم الحادثة من هذا القبيل (وأما القسم الثاني) وهو صدور هذا العلم فيه من غيره (فنقول) ولم يستحيل ذلك عندكم وليس فيه الا ثلاثة أمور (أحدها) التغير وقد بينا لزومه على أصلكم (والثاني) كون الغير سببا لتغير المتغير وهو ليس بمحال عندكم فليكن حدوث الشئ سببا لحدوث العلم به كما انكم تقولون تمثل الشخص المتلون بازاء الحدقة الباصرة سبب لانطباع مثال ذلك الشخص في الطبقة الجليدية من الحدقة عند توسط الهواء المشف بين الحدقة والمبصر فاذا جاز ان يكون حدوث الحوادث سببا لانطباع الصورة في الحدقة وهو معنى الابصار فلم يستحيل ان

تلك الخصوصية مع معلولها الآخر وباعتبار سلب آخر خصوصية أخرى مع معلولها المعين الآخر لا تكون يكون
هذه الخصوصية مع المعلول الاول ويصدر عنها باعتبار تينك الخصوصيتين ذانك المعلولان من غير لزوم محذور (لا يقال) لا يجوز أن تكون خصوصية العلة مع معلولها باعتبار أمر عدمي منضم الى تلك العلة والا يلزم أن يكون للعدم دخل في وجود المعلول وهو باطل بالضرورة والاعدام التي يتوهم كونها شروطا كعدم الغيم للقصار في تبييض الثوب مثلا ليست بشروط بل هي كاشفة عن شروط

هى أمور وجودية كوقوع شعاع الشمس على الثوب للقصار (لانا نقول) المعلوم بالبديهة هو أن الفاعل الموجد للشئ لابد وأن يكون موجودا حتى يفيد الوجود لان كل ما يتوقف عليه وجود شئ لابد وأن يكون موجودا فان العقل لا ينقبض عن تجويز توقف تأثير المؤثر على أمر عدمى (فان قلت) نختار الشق الاول وهو ان السلب مخل بالوحدة الحقيقية لانه يقتضى ثبوت المسلوب فثبوت السلب انما يكون باعتبار وجود المسلوب معه وهو بهذا الاعتبار لا يكون واحدا حقيقيا ولا يلزم منه بطلان ما فرعوا على هذه القاعدة لان المبدأ الاول علة لجميع ما عداه فيتقدم عليه ولا يكون فى مرتبة ايجاد المعلول الاول لاعدما ولا خارجا مسلوب حتى يسلب عنه وتحصل باعتباره كثرة تكون منشأ الصدور الكثير وأما بعد صدور المعلول الاول فلا نزاع فى صدور معلول آخر عنه باعتباره (قلت) لانسلم أن السلب يستدعى ثبوت المسلوب بل تعقل السلب يستدعى تعقل المسلوب وأما نفس السلب أعنى انتفاء شئ عن شئ فلا يستدعى ثبوت المسلوب أصلا لا فى الذهن ولا فى الخارج فلو حصل باعتباره كثرة يكون للمبدا الاول فى مرتبة ايجاد المعلول الاول جهة كثرة يصلح باعتبارها لان يكون مصدرا للكثرة فلا يصح التفريع وقد يحتج لهذا المطلوب بانه لو صدر عن الواحد الحقيقى (ا) و(ب) لزم صدق قولنا صدر عنه (ا) ولم يصدر عنه (ا) من جهة واحدة وانه محال لاستحالة صدق المتناقضين أما صدق الاول فظاهر وأما صدق الثانى فلانه لما صدر عنه (ب) الذى هو غير (ا) صدق انه لم يصدر عنه (ا) فيصدق حينئذ انه صدر عنه (ا) ولم يصدر عنه (ا) وأما انهما من جهة واحدة فلان الكلام فى الواحد الحقيقى الذى لا تتعدد جهة فيه أصلا وهذا الوجه هو الذى كتب الشيخ الرئيس الى تلميذه بهمنيار لما طلب منه البرهان على هذا المطلوب (وجوابه) انا لانسلم انه اذا صدر عنه (ب) الذى هو غير (ا) صدق انه لم يصدر (ا) بل اللازم انه صدر عنه ما ليس (ا) وهو لا يناقض قولنا صدر عنه (ا) وقال الامام الرازى

يكون حدوث الحوادث سببا لحصول علم الاول بها فان القوة الباصرة كما انها مستعدة للادراك ويكون حصول الشخص المتلون مع ارتفاع الحواجز سببا لحصول الادراك فلتكن ذات المبدا الاول عندكم مستعدة لقبول العلم و يخرج من القوة الى الفعل بوجود ذلك الحادث فان كان فيه تغير القديم والقديم المتغير عندكم مستحيل وان زعمتم ان ذلك يستحيل فى واجب الوجود فليس لكم على اثبات واجب الوجود دليل الا قطع سلسلة العلل والمعلولات كما سبق وقد بينا ان قطع التسلسل ممكن بقديم متغير (والامر الثالث) الذى يتضمنه هذا هو كون القديم متغيرا بغيره وان ذلك يوجب التسخير واستيلاء التغير عليه فيقال ولم يستحيل عندكم هذا وهو ان يكون هو سببا لحدوث الحوادث بوسائط ثم يكون حدوث الحوادث سببا لحصول العلم له بها وكانه هو السبب فى تحصيل العلم لنفسه ولكن بالوسائط وقولكم ان ذلك يشبه التسخير فليكن كذلك فانه لائق باصلكم اذ زعمتم ان ما يصدر من الله تعالى يصدر على سبيل اللزوم والطبع ولا قدرة له على ان لا يفعل وهذا أيضا يشبه نوعا من التسخير ويشير الى انه كالمضطر فيما يصدر منه (وان قيل) ان ذلك ليس باضطرار لان كماله فى ان يكون مصدرا لجميع الاشياء فهذا ليس بتسخير فان كماله فى ان يعلم جميع الاشياء ولو حصل لنا علم مقارن لكل حادث لكان ذلك كمالا لنا لا نقصانا وتسخيرا فليكن كذلك فى حقه والله أعلم (مسئلة) فى تعجيزهم عن اقامة الدليل على ان السماء حيوان مطيع لله تعالى بحركته الدورية (وقد قالوا) ان السماء حيوان وان له نفسا نسبتها الى بدن السماء كنسبة نفوسنا الى أبداننا وكما أن أبداننا تتحرك بالارادة نحو أغراضنا بتحريك النفس فكذا السموات وان غرض السموات بحركتها الدورية عبادة رب العالمين على وجه سنذكره (ومذهبهم فى هذه المسئلة) مما لا ينكر امكانه ولا يدعى استحالته فان الله تعالى قادر على ان يخلق الحياة فى كل جسم ولا كبر الجسم يمنع من كونه حيا ولا كونه مستديرا فان الشكل المخصوص ليس شرطا للحياة اذ الحيوانات مع اختلاف أشكالها مشتركة فى قبول الحياة ولكنا ندعى عجزهم عن معرفة ذلك بدليل العقل وان هذا ان كان صحيحا فلا يطلع عليه الا الانبياء بالهام من الله أو وحى وقياس العقل ليس يدل عليه نعم لا يبعد ان يتعرف مثل ذلك بدليل ان وجد الدليل وساعد (ولكنا نقول) ما أوردوه دليلا لا يصلح الا لافادة ظن فاما ان يفيد قطعا فلا (وخيالهم فيه) ان قالوا السماء متحركة وهذه مقدمة حسية وكل جسم متحرك فله محرك وهذه مقدمة عقلية اذ لو كان الجسم يتحرك لكونه جسما لكان كل جسم متحركا وكل متحرك فاما ان يكون منبعثا عن ذات المحرك كالطبيعة فى حركة الحجر الى أسفل والارادة فى حركة الحيوان مع القدرة وأما ان يكون المحرك خارجا ولكن يحرك على طريق القسر كرفع الحجر الى فوق وكل ما يتحرك لمعنى فى ذاته فاما ان لا يشعر ذلك الشئ بالحركة ونحن نسميه طبيعة كحركة الحجر الى أسفل واما ان يشعر به ونحن نسميه اراديا ونفسانيا فصارت الحركة بهذه التقسيمات الحاصرة الدائرة بين النفى والاثبات اما قسرية واما طبيعية واما ارادية واذا بطل القسمان تعين الثالث ولا يمكن ان يكون قسريا لان المحرك القاسر اما جسم آخر يتحرك بالارادة أو بالقسر وينتهى لا محالة الى ارادة ومهما ثبت فى أجسام السموات متحرك بالارادة فقد حصل الغرض واى فائدة فى وضع حركات قسرية وبالآخرة لا بد من الرجوع الى الارادة واما ان يقال يتحرك بالقسر والله تعالى هو المحرك بغير واسطة وهو محال

رحمه الله والعجب ممن يفنى عمره فى تعليم الآلة العاصمة من الغلط وتعلمها ثم اذا جاء الى هذا المطلب الاشرف أعرض عن استعمالها

حتى يقع فى غلط يضحك منه الصبيان (وقد تقرر هذا الاستدلال) بانه لو صدر عن الواحد الحقيقى اثنان كـ(ا) و(ب) مثلا فمن حيث انه

يجب عنه (ا) لايجب عنه (ب) لما مر من ان العلة لها مع معلولها المعين خصوصية لا تكون تلك الخصوصية مع معلولها الآخر

باعتبارها يصدر عنه ذلك المعلول المعين فلو وجب عنه (ب) الكان وجوب (ب) عنه من الحيثية التى وجب (ا) اذ لا

تعدد حيثية فيه لان الكلام فى الواحد الحقيقى فيلزم التناقض لانه من حيث انه يجب عنه (ا) وجب (ب) وقد ثبت انه من حيث انه يجب عنه (ا) لايجب (ب) وهو تناقض وقد عرفت فيما سبق مافى المقدمة القائلة بان للعلة مع معلولها المعين خصوصية لا تكون تلك الخصوصية مع معلولها الآخر فنذكر (وقد تقرر) بانه لو صدر عن الواحد الحقيقى اثنان كـ(ا) و (ب) مثلا لزم اجتماع النقيضين لان عدم صدور (ا) صادق على صدور (ب) الذى ليس (ا) ضرورة صدق صدور (ا) على صدور (ب) ولو لم يصدق عدم صدور (ا) أيضا ارتفع النقيضان وقد اجتمع فى الواحد الحقيقى صدور (ا) وعدم صدور (ا) وهما نقيضان واذا لم يكن المصدر واحدا حقيقيا كان صدور (ا) عنه من جهة وعدم صدوره من جهة أخرى وعند اختلاف الجهتين

لاتناقض وفساده ظاهر لان اجتماع النقيضين الذى هو محال هو أن يصدق على شئ واحد نقيضان ويحملا عليه فكانكم

بطريق حمل المواطاة كان يصدق مثلا على واحد انه صدر عنه (ا) ولم يصدر عنه (ا) لا ان يوجد فيه و يحملا عليه بالاشتقاق كـ(ا)

فيما نحن فيه فانه وجد فى الواحد صدور (ا) وعدم صدور (ا) الذى هو صدور ماليس (ا) ولا يلزم منه صدق قولنا صدر عنه (ا) ولم

يصدر عنه (ا) كالاصفر الحلو الذى توجد فيه الصفرة واللاصفرة التى هى الحلاوة (لا يقال) اذا ثبت للواحد صدور (ا) وعدم

لانه لو تحرك به من حيث انه جسم وانه حالة للزم أن يتحرك كل جسم ولابد وان تختص الحركة بصفة بها يتميز عن غيره من الاجسام وتلك الصفة هى المحرك القريب اما بالارادة أو الطبع ولا يمكن ان يقال ان الله تعالى يحرك بالارادة لان ارادته تناسب الاجسام نسبة واحدة فلم استعد هذا الجسم على الخصوص لان يراد تحريكه دون غيره ولا يمكن ان يكون ذلك جزافا فان ذلك محال كما سبق فى مسئلة حدوث العالم واذا ثبت ان هذا الجسم ينبغى أن يكون فيه صفة هى مبدأ الحركة بطل القسم الاول وهو تقدير الحركة القسرية فينبغى ان يقال هى طبيعية وهو غير ممكن لان الطبيعة بمجردها قط الا تكون سببا للحركة لان معنى الحركة هرب من مكان وطلب لمكان آخر فالمكان الذى فيه الجسم ان كان ملائما له فلا يتحرك عنه ولهذا لا يتحرك زق مملوء من الهواء على وجه الماء الى أسفل واذا غمس فى الماء تحرك الى وجه الماء فانه وجد المكان الملائم فسكن والطبيعة قائمة ولكن ان نقل الى مكان لا يلائمه هرب منه الى الملائم كما هرب المملوء بالهواء من وسط الماء الى حيز الهواء والحركة الدورية لا يتصور ان تكون طبيعية لان كل موضع وان فرض الهرب منه فهو عائد اليه والمهروب عنه بالطبع لا يكون مطلوبا بالطبع ولذلك لا ينصرف زق مملوء من الهواء الى باطن الماء ولا الحجر ينصرف بعد الاستقرار على الارض فيعود الى الهواء فلم يبق الا القسم الثالث وهى الحركة الارادية (الاعتراض) هو انا نقول نحن نقدر ثلاث احتمالات سوى مذهبكم لا برهان على بطلانها (الاول) ان تقدر حركة السماء قهرا لجسم آخر مريد لتحركها يديرها على الدوام وذلك الجسم المحرك لا يكون كرة ولا يكون محيطا فلا يكون سماء فيبطل قولهم ان حركة السماء ارادية وان السماء حيوان وهذا الذى ذكرناه ممكن وليس فى دفعه الا مجرد استبعاد (الثانى) هو ان يقال الحركة قسرية ومبدؤها ارادة الله فانا نقول حركة الجسم الى أسفل أيضا قسرية تحدث بخلق الله الحركة فيه وكذا القول فى سائر حركات الاجسام التى ليست حيوانية فيبقى استبعادهم ان الارادة لم اختصت به وسائر الاجسام تشاركها فى الجسمية وقد بينا ان الارادة القديمة من شأنها تخصيص الشئ عن مثله وانهم مضطرون الى اثبات صفة هذا شأنها فى تعيين جهة الحركة الدورية وفى تعيين موضع القطبية والنقطة (والقول الوجيز) ان ما استبعدوه فى اختصاص الجسم بتعلق الارادة به من غير تميز بصفة ينقلب عليهم فى تميزه بتلك الصفة (فانا نقول) ولم تميز جسم السماء بتلك الصفة التى بها فارق غيره من الاجسام وسائر الاجسام أيضا أجسام ولم حصل فيه ما لم يحصل فى غيره وان علل ذلك بصفة أخرى توجه السؤال فى الصفة الاخرى وهكذا يتسلسل الى غير نهاية فتضطرون بالآخرة الى التحكم فى الارادة وان فى المبادى ما يميز الشئ عن مثله فيخصصه بصفة عن أمثاله (الثالث) هو أن يسلم ان السماء اختص بصفة تلك الصفة مبدأ الحركة كما اعتقدوه فى هوى الحجر الى أسفل الا انه لا يشعر به كالحجر وقولهم ان المطلوب بالطبع لا يكون مهروبا عنه بالطبع فتلبيس لانه ليس ثم أماكن متفاصلة بالعدد عندهم بل الجسم واحد والحركة الدورية واحدة فلا للجسم جزء بالفعل ولا للحركة جزء بالفعل وانما يتجزأ بالوهم فليست تلك الحركة لطلب المكان ولا للهرب من المكان فيمكن ان يخلق جسم وفى ذاته معنى يقتضى حركة دورية وتكون الحركة نفسها مقتضى ذلك المعنى لا أن مقتضى الحركة طلب المكان ثم تكون الحركة للوصول اليه (وقولكم ان كل حركة فهى لطلب مكان أو هرب منه) ان كان ضروريا

صدور (ا) لزم أن يصدق قولنا صدر عنه (ا) وعدم عنه صدق صدور (ا) لان ثبوت مأخذ الاشتقاق للشئ يوجب صدق المشتق عليه فقد اجتمع في الواحد الحقيقي نقيضان بطريق حمل المواطأة (لانا نقول) عدم صدور (ا) قد يطلق ويراد به ماليس صدور (ا) وهو معنى غير صدور (ا) واللازم من عدم صدق صدور (ا) على صدور (ب) صدق هذا المعنى عليه لانه لازم لنقيضه وقد يطلق ويراد به انتفاء صدور (ا) وهو أخص من المعنى الاول لان ماليس صدور (ا) يصدق عليه وعلى غيره من المفهومات كالانسان والفرس وغيرهما والصادق على صدور (ب) هو المعنى الاول لا الثاني لان صدور (ب) ليس انتفاء صدور (ا) بل غير صدور (ا) وثبوت عدم صدور (ا) بالمعنى الاول للشئ لا يستلزم صدق قولنا عدم عنه صدور (ا) لان العدم بذلك المعنى ليس مأخذ اشتقاق له بل مأخذ اشتقاقه هو العدم بالمعنى الثاني وقد عرفت ان العدم بالمعنى الاول أعم منه بالمعنى الثاني وثبوت العام للشئ لا يستلزم ثبوت الخاص له نعم اذا ثبت هذا المفهوم في ضمن انتفاء صدور (ا) الذي هو أخص يلزم أن يصدق قولنا عدم عنه صدور (ا) لثبوت مأخذه له فان أريد في الاستدلال بعدم صدور (ا) المعنى الاول فصدقه على صدور (ب) وثبوته للصدر مسلم لكنه لا يستلزم صدق قولنا عدم عنه صدور (ا) لانه ليس مأخذ اشتقاق له فلا يلزم اجتماع النقيضين في الشئ الواحد بطريق حمل المواطأة وان أريد المعنى الثاني فصدقه على صدور (ب) وثبوته للصدر ممنوع (لا يقال) انتفاء صدور (ا) نقيض لصدور (ا) ولا شك انه لا يصدق صدور (ا) على صدور (ب) فلو لم يصدق عليه نقيضه أيضا لزم ارتفاع النقيضين وهو محال (لانا نقول) لا نسلم ان انتفاء صدور (ا) نقيض لمفهوم صدور (ا) بل نقيضه مفهوم ماليس صدور (ا) وانتفاء صدور (ا) أخص من مفهوم ماليس صدور (ا) وصدق الاعم على الشئ لا يستلزم صدق الاخص عليه (الفصل الخامس في ابطال قولهم في كيفية صدور العالم عن المبدا) قالوا الممكن اما عرض أو جوهر

فكانكم جعلتم طلب المكان مقتضى الطبع وجعلتم الحركة غير مقصودة في نفسها بل وسيلة اليه (ونحن) نقول لا يبعد أن تكون الحركة نفس المقتضى لا لطلب مكان فما الذي يحيل ذلك فاستبان أن ماذكروه وان ظن أنه أغلب من احتمال آخر فلا يتيقن انتفاء غيره قطعا فالحكم على السماء بأنه حيوان تحكم محض لا مستند له (مسئلة) في ابطال ماذكروه من الغرض المحرك للسماء وقد قالوا ان السماء مطيع لله بحركته ومتقرب اليه لان كل حركة بالارادة فهي لغرض اذ لا يتصور ان يصدر الفعل والحركة من حيوان الا اذا كان الفعل أولى به من الترك والا فلو استوى الفعل والترك لما تصور الفعل ثم التقرب الى الله ليس معناه طلب الرضا والحذر من السخط فان الله تعالى يتقدس عن السخط والرضا وان أطلقت هذه الالفاظ فعلى سبيل المجاز يكنى بها عن ارادة العقاب وارادة الثواب ولا يجوز ان يكون التقرب بطلب القرب منه في المكان فانه محال ولا يبقى الا طلب القرب في الصفات فان الوجود الاكمل وجوده وكل وجود فبالاضافة الى وجوده ناقص وللنقصان درجات وتفاوت فالملك أقرب اليه صفة لا مكانا وهو المراد بالملائكة المقربين أي الجواهر العقلية التي لا تتغير ولا تستحيل ولا تفنى وتعلم الاشياء على ماهي عليه والانسان كلما ازداد قربا من الملك في الصفات ازداد قربا من الله تعالى ومنتهى طبقة الآدميين التشبه بالملائكة واذا ثبت ان هذا معنى التقرب الى الله وانه يرجع الى طلب القرب منه في الصفات وذلك للآدمي بان يعلم حقائق الاشياء وبان يبقى بقاء مؤبدا على أكمل أحواله الممكنة له فان البقاء على الكمال الاقصى هو لله والملائكة المقربون كل ما يمكن لهم من الكمال فهو حاضر معهم في الوجود اذ ليس فيهم شئ بالقوة حتى يخرج الى الفعل فاذن كمالهم في الغاية القصوى بالاضافة الى ماسوى الله تعالى والملائكة السماوية هي عبارة عن النفوس المحركة للسموات وفيها ماهو بالقوة وكمالاتها منقسمة الى ماهو بالفعل كالشكل الكري والهيئة وذلك حاضر والى ماهو بالقوة وهو الهيئة في الوضع والاين وما من وضع معين الا وهو ممكن له ولكن ليست له سائر الاوضاع بالفعل فان الجمع بين جميعها غير ممكن فلما لم يمكن استيفاء آحاد الاوضاع على الدوام قصد استيفاءها بالنوع فلا يزال يطلب وضعا بعد وضع وأينا بعد أين ولا ينقطع قط هذا الامكان فلا تنقطع هذه الحركات وانما قصده التشبه بالمبدا الاول في نيل الكمال الاقصى على حسب الامكان في حقه وهو معنى طاعة الملائكة السماوية لله وقد حصل لها التشبه من وجهين (أحدهما) استيفاء كل وضع ممكن له بالنوع وهو المقصود بالقصد الاول (والثاني) مايترتب على حركته من اختلاف النسب في التثليث والتربيع والمقارنة والمقابلة واختلاف الطوالع بالنسبة الى الارض فيفيض منه الخير على ماتحت فلك القمر ويحصل منه هذه الحوادث كلها فهذا وجه استكمال النفس السماوية وكل نفس عاقلة فمشوقة الى الاستكمال بذاتها (والاعتراض على هذا) هو ان في مقدمات هذا الكلام مايمكن النزاع فيه ولكنا لا نطول به فنعود الى الغرض الذي عينتموه أخيرا ونبطله من وجهين (أحدهما) ان طلب الاستكمال بالكون في كل أين يمكن أن يكون حماقة لا طاعة وما هذا الا كانسان لم يكن له شغل وقد كفي المؤنة في شهواته وحاجاته فقام وهو يدور في بلد أو بيت وهو يزعم انه يتقرب الى الله تعالى وأنه يستكمل بان يحصل لنفسه الكون في كل مكان أمكن وزعم ان الكون في الاماكن ممكن له ولست أقدر على الجمع بينها بالعدد فأستوفيها بالنوع وان فيه استكمالا وتقربا فيسفه عقله فيه ويحمل على الحماقة ويقال الانتقال من حيز الى حيز ومن مكان

والجوهران كان حالا في جوهر آخر فصورة وان كان محلا فهيولى وان كان مركبا منهما فجسم والا فان كان متعلقا بالجسم تعلق التدبير والتصرف فنفس والا فعقل ولا يجوز أن يكون الصادر الاول من المبدا الاول عرضا لان العرض مشروط في وجوده بالجوهر فلو كان معلولا أول الكان علة أو شرطا لوجود الجوهر فيلزم الدور ولا جسما لانه مركب من المادة والصورة فلو كان معلولا أول لزم صدور الكثير من الواحد الحقيقي وهو محال ٦٠ ولا مادة لان المعلول الاول يجب أن يكون علة ومؤثرا فيما بعده والمادة ليس لها صلاحية التأثير بل من شأنها القبول فقط وأيضا لو كانت المادة هي المعلول الاول لكانت متقدمة بالوجود على الصورة وهو محال لان الصورة شريكة علة الهيولى عندهم ولا صورة لان فاعليتها موقوفة على تشخصها لانها لا يتصور كونها فاعلة لوجود شئ في الخارج الا بعد كونها موجودة فيه ولا وجود في الخارج الا للشخصات وتشخصها موقوف على المادة لما تقرر عندهم من أن المادة علة قابلية لتشخص الصورة فلو كان المعلول الاول هو الصورة لزم تقدمها بالتشخص على المادة لكونها فاعلة لها اما بواسطة أو بغير واسطة ولا نفسا لان فعلها يتوقف على الآلة المحتاجة الى المادة فلو كان المعلول الاول نفسا لكانت سابقة في تأثيرها على المادة ضرورة كون المادة معلولة لها حينئذ اما بواسطة أو بلا واسطة فيدور فتعين أن يكون المعلول الاول هو العقل وهو وان كان أمرا بسيطا في ذاته لكن له ماهية ووجود وامكان نظرا الى ذاته

اليه

بالقياس الى الوجود ووجوب نظرا الى مبدئه وتعقل لذاته وتعقل لمبدئه فصدر عنه بهذه الاعتبارات جرم الفلك الاقصى ونفسه والعقل الثاني وهكذا صدر من العقل الثاني عقل ونفس وفلك الى آخر ما ثبت بالبرهان من وجود الافلاك وصدر عن العقل الاخير الذي هو العقل الفعال هيولى العالم العنصري تفاض عليها من الاجرام السماوية اما عن أربعة اجرام واما عن عدة

الى مكان ليس كما لا يعتد به أو يتشوق اليه ولا فرق بين ما ذكروه وبين هذا (والثاني) هو انا نقول ما ذكروه من الغرض حاصل بالحركة المغربية فلم كانت الحركة الاولى مشرقية وهلا كانت حركات الكل الى جهة واحدة وان كان في اختلافها غرض فهلا اختلفت بالعكس فكانت التي هي مشرقية مغربية والتي هي مغربية مشرقية فان كل ما ذكروه من حصول الحوادث باختلاف الحركات من التثليثات والتسديسات وغيرها يحصل بعكسه وكذا ما ذكروه من استيفاء الاوضاع والاين كيف ومن الممكن لها الحركات الى الجهة الاخرى فما بالها لا تتحرك مرة من جانب ومرة من جانب استيفاء لما امكن لها ان كان في استيفاء كل ممكن كمال فدل ان هذه خيالات لا حاصل لها وان اسرار ملكوت السموات لا يطلع عليها بامثال هذه الخيالات وانما يطلع الله عليه أنبياءه وأولياءه على سبيل الالهام لا على سبيل الاستدلال ولذلك عجز الفلاسفة من عند آخرهم عن بيان السبب في جهة الحركة واختيارها وقال بعضهم لما كان استكمالها يحصل بالحركة من أي جهة كانت وكان انتظام الحوادث الارضية يستدعي اختلاف حركات وتعيين جهات كان الداعي لها الى أصل الحركة التقرب الى الله والداعي الى جهة الحركة افاضة الخير على العالم السفلي وهذا باطل من وجهين (أحدهما) ان ذلك ان أمكن ان يتخيل فليقض بان مقتضى طبعه السكون احترازا عن الحركة والتغير وهو التشبه بالله تعالى على التحقيق فانه مقدس عن التغير والحركة تغير ولكنه اختار الحركة لافاضة الخير لانه كان ينتفع به غيره وليس يثقل عليه الحركة ولا يتعبه فما المانع من هذا الخيال (والثاني) ان الحوادث تنبني على اختلاف النسب المتولدة من اختلاف جهات الحركات فلتكن الحركة الاولى مغربية وما عداها مشرقية وقد يحصل به الاختلاف ويحصل به تفاوت النسب فلم تعينت جهة واحدة وهذه الاختلافات لا تستدعي الا أصل الاختلاف وأما جهة بعينها فليست باولى من نقيضها في هذا الغرض (مسئلة) في ابطال قولهم ان نفوس السموات مطلعة على جميع الجزئيات الحادثة في هذا العالم وان المراد باللوح المحفوظ نفوس السموات وان انتقاش جزئيات العالم فيها يضاهي انتقاش المحفوظات في القوة الحافظة المودعة في دماغ الانسان لا أنه جسم صلب عريض مكتوب عليه الاشياء كما يكتب الصبيان في اللوح لان تلك الكتابة تستدعي كثرتها اتساع المكتوب عليه واذا لم يكن للمكتوب نهاية لم يكن للمكتوب عليه نهاية ولا يتصور جسم لا نهاية له ولا يمكن خطوط لا نهاية لها على جسم ولا يمكن تعريف أشياء لا نهاية لها بخطوط معدودة (وقد زعموا) ان الملائكة السماوية هي نفوس السموات وان الملائكة الكروبيين المقربين هي العقول المجردة التي هي جواهر قائمة بانفسها لا تتحيز ولا تتصرف في الاجسام وان هذه الصور الجزئية تفيض على النفوس السماوية منها وهي أشرف من الملائكة السماوية لانها مفيدة وهذه مستفيدة والمفيد أشرف من المستفيد ولذلك عبر عن الاشرف بالقلم فقال تعالى علم بالقلم لانه كالنقاش المفيد مثل المعلم وشبه المستفيد باللوح هذا مذهبهم (والنزاع) في هذه المسئلة يخالف النزاع فيما قبلها فان ما ذكروه من قبل ليس محالا اذ منتهاه كون السماء حيوانا متحركا لغرض وهو ممكن (أما هذه) فترجع الى اثبات علم المخلوقات بالجزئيات التي لا نهاية لها وهذا ربما نعتقد استحالته فنطالبهم بالدليل عليه فانه تحكم في نفسه (وقد استدلوا فيه) بان قالوا ثبت أن الحركة الدورية ارادية والارادة تتبع المراد والمراد الكلي لا يتوجه

منحصرة فى أربع جمل عن كل واحدة منها يشمل صور العناصر المختلفة بتفصيل ما يلى جهة المركز وما يلى جهة المحيط الى أن ينفصل حشو الفلك الاخير الى أربع كرات مختلفة الصور فالات الصور من واهبها هو العقل الفعال بمعاونة الاجرام السماوية لانها لما كانت الاجسام العنصرية قابلة لجميع أنواع التغير بخلاف الاجرام السماوية لم يمكن أن يكون سبب وجودها عقلا محضا لاستحالة كون الثابت علة تامة للمتغير لامتناع التخلف عن العلة التامة بل وجب أن يكون ما هو سببها القريب مشتملا على نوع من التغير لكن ليس هناك شئ يشمل التغير والحركة الا الاجرام السماوية فوجب أن يكون للاجرام السماوية دخل فى ايجادها ثم يحصل امتزاج العناصر واختلاطها على ضروب مختلفة وفنون شتى بسبب حركات تحصل فيها من البرودة والحرارة الفائضة من الاجرام السماوية بسبب اختلاف نسبها من العنصريات فان الشمس اذا حاذت لموضع من الارض اقتضت اضاءة ذلك الموضع وبتوسط الضوء تسخينها وبتوسط السخونة تخلخل الجسم المتسخن أو اصعاده وبسبب التخلخل أو الصعود اخراجه من موضعه الطبيعى وبسبب الخروج من موضعه امتزاجه بغيره وبعد حصول الامتزاجات تحدث المزاجات المختلفة وتستعد بحسب قربها وبعدها من الاعتدال لقبول الصور المعدنية والنفوس النباتية والحيوانية الناطقية وتفيض تلك الصور والنفوس عليها من العقل الفعال (والاعتراض عليه أن يقال) لا نسلم أنه لا يجوز أن يكون الصادر الاول جسما (قولهم) لانه مركب من المادة والصورة (قلنا) ممنوع ولم لا يجوز أن يكون أمرا بسيطا متداق الاقطار كما هو رأى أفلاطون وما ذكروا من الدليل على تركبه منهما فقد عرفت ضعفه ولو سلم انه مركب منهما فلا نسلم امتناع صدور الكثير عن الواحد وما ذكروه من الدليل عليه فقد عرفت ضعفه ولو سلم فلا نسلم انه لا يجوز أن يكون الصادر الاول المادة (قوله) لان المعلول الاول يجب أن يكون مؤثرا فيما بعده ممنوع اذ الدليل الدال على ان الواحد

اليه الارادة الكلية والارادة الكلية لا يصدر منها شئ فان كل موجود بالفعل معين جزئى والارادة الكلية نسبتها الى آحاد الجزئيات على وتيرة واحدة فلا يصدر عنها الا جزئى بل لا بد من ارادة جزئية للحركة المعينة فالفلك بكل حركة جزئية معينة من نقطة الى نقطة معينة ارادة جزئية لتلك الحركة وله لا محالة تصورات تلك الحركات الجزئية بقوة جسمانية اذ الجزئية لا تدرك الا بالقوى الجسمانية فان كل ارادة فمن ضرورتها تصور لذلك المراد أى علم به سواء كان جزئيا أو كليا ومهما كان للفلك تصور لجزئيات الحركات واحاطة بها أحاط لا محالة بما يلزم منها من اختلاف النسب مع الارض من كون بعض أجزائه طالعة وبعضها غاربة وبعضها فى وسط السماء فوق قوم وتحت قدم قوم وكذلك يعلم ما يلزم من اختلاف النسب التى تتجدد بالحركة من التثليث والتسديس والمقابلة والمقارنة الى غير ذلك من الحوادث السماوية اما بغير واسطة واما بواسطة واحدة واما بوسائط كثيرة ثم على الجملة فكل حادث وله سبب حادث الى أن ينقطع التسلسل بالارتقاء الى الحركة السماوية التى بعضها اسباب للبعض فاذن الاسباب والمسببات فى سلسلتها تنتهى الى الحركة الجزئية السماوية فالمتصور للحركة متصور للوازمها ولوازم لوازمها الى آخر السلسلة فبهذا يطلع على ما يحدث فان كل ما يحدث فحدوثه واجب عن علته مهما تحققت العلة ونحن انما لا نعلم ما يقع فى المستقبل لانا لا نعلم جميع أسبابها ولو علمنا جميع الاسباب لعلمنا المسببات فانا مهما علمنا أن النار ستلتقى بالقطن مثلا فى وقت معين فنعلم احتراقا فى القطن ومهما علمنا ان شخصا سيأكل فنعلم انه سيشبع واذا علمنا ان شخصا سيتخطى الموضع الفلانى الذى فيه كنز مغطى بشئ خفيف اذا مشى عليه الماشى تعثر رجله بالكنز وعرفه فنعلم انه سيستغنى بوجود الكنز ولكن هذه الاسباب لا نعلمها وربما نعلم بعضها فيقع لنا حدس بوقوع المسبب فان عرفنا أغلبها أو أكثرها حصل لنا ظن ظاهر بالوقوع ولو حصل لنا العلم بجميع الاسباب لحصل بجميع المسببات الا ان السماويات كثيرة ثم لها اختلاط بالحوادث الارضية وليس فى القوة البشرية الاطلاع عليها ونفوس السموات مطلعة عليها لاطلاعها على السبب الاول ولوازمها ولوازم لوازمها ولهذا زعموا أنه يرى النائم فى نومه ما يكون فى المستقبل وذلك باتصاله باللوح المحفوظ ومطالعته ومهما اطلع على شئ ربما بقى ذلك الشئ بعينه فى حفظه وربما تسارعت القوة المخيلة الى محاكاتها فان من غريزتها المحاكاة للاشياء بأمثلة تناسبها بعض المناسبة أو الانتقال منها الى أضدادها فينمحى المدرك الحقيقى عن الحفظ ويبقى مثال الخيال فى الحفظ فيحتاج الى تعبير ما يمثل الخيال كتمثيل الرجل بشجرة والزوجة بخف والخادم ببعض أوانى الدار وحافظ مال البر والصدقات بالبذر فان البذر سبب للسراج الذى هو سبب الضياء وعلم التعبير يتشعب عن هذا الاصل (وزعموا) أن الاتصال بتلك النفوس مبذول اذ ليس ثم حجاب ولكنا فى يقظتنا مشغولون بما تورده الحواس والشهوات علينا فاشتغالنا بهذه الامور الحسية صرفنا عنه واذا سقط عنا فى النوم بعض اشتغال الحواس ظهر به استعداد للاتصال (وزعموا) أن النبى أيضا يطلع على الغيب بهذا الطريق أيضا الا أن القوة النفسية النبوية قد تقوى قوة لا تستغرقها الحواس الظاهرة فلا جرم يرى هو فى اليقظة ما يراه غيره فى المنام ثم القوة الخيالية تمثل له أيضا ما رآه وربما يبقى الشئ بعينه فى ذكره وربما يبقى مثاله فيفتقر مثل هذا الوحى الى التأويل كما يفتقر مثل ذلك المنام الى التعبير ولولا أن جميع الكائنات ثابتة فى اللوح

لايصدر عنه الا الواحد على تقدير تمامه انما يدل على انه لايصدر عنه الا الواحد عند عدم شرط أو واسطة فحينئذ يجوز أن تكون
الصورة صادرة عن المبدأ الاول وتكون الهيولى شرطا لوجودها (فان قلت) الصورة شريكة لعلة الهيولى فلو كانت الهيولى شرطا
أو واسطة لزم الدور (قلت) الشريكة لعلة الهيولى هي الصورة المطلقة لا المعينة عندهم فيجوز أن تكون الهيولى واسطة في صدور
المعينة والمطلقة شريكة لعلة الهيولى من غير لزوم دور وفيه نظر ولو سلم فلم لايجوز أن يكون الصادر الاول صورة
ولا تكون مؤثرة في وجود
الهيولى بل تكون واسطة
فيه لانك قد عرفت آنفا
أن المعلول الاول لا يلزم
أن يكون فاعلا لما عداه
ثم لو فرض كون الصورة
مؤثرة في وجود الهيولى
لا يلزم كونها متقدمة
بالشخص على الهيولى
لان غاية ما لزم مما ذكره
أن يكون التشخص لازما
للوجود لا أن يكون
الوجود موقوفا على
التشخص وتقدم الملزوم
بالذات على الشئ لايستلزم
تقدم اللازم عليه ولو سلم
فلم لايجوز أن يكون
الصادر الاول نفسا فانه
وان سلم أن فعلها وتأثيرها
مشروطا بالمادة فلا نسلم
ان كونها واسطة مشروط
بها أو كون وجودها
مشروطا بوجود الجسم
ممنوع ثم ان سلم استحالة
جميع ما ذكر لكن لا يلزم
من انتفاء كون الصادر
الاول أحد هذه الامور
الاربعة أن يكون عقلا لم
لايجوز أن يكون صفة من
صفات المبدأ الاول ثم
يصدر المعلول الثاني عن
تلك الصفة أو عن الذات
بواسطة تلك الصفة فان قالوا يلزم كون الشئ الواحد قابلا للشئ وفاعلا له وهو غير جائز (قلنا) سيجئ الكلام هذا
فيه ان شاء الله تعالى ثم انهم جعلوا الامور الاعتبارية منشأ لصدور الكثرة عن الواحد كما كان العقل الاول ووجوده فاذا جاز ذلك
فالمبدأ الاول فيه من السلوب والاضافات ما لا يحصى فلم لا يجوز أن يكون مبدأ للكثرة بحسبها (وأجاب عنه الحكيم المحقق نصير
الدين الطوسي) بان السلب والاضافة لايكونان الا بعد ثبوت الغير ضرورة استدعاء السلب مسلوبا والاضافة منسوبا فلو توقف ثبوت

المحفوظ لما عرف الانبياء الغيب في يقظة ولا منام لكن جف القلم بما هو كائن الى يوم القيامة ومعناه
هذا الذي ذكرناه (فهذا) ما أردنا أن نورده ليفهم مذهبهم (والجواب) أن نقول لم تنكرون على من
يقول ان النبي يعرف الغيب لتعريف الله عز وجل على سبيل الابتداء وكذا من يرى في المنام فانما
يعرفه بتعريف الله أو تعريف ملك من الملائكة ولا يحتاج الى شئ مما ذكرتموه فلا دليل في هذا ولا
دليل لكم في ورود الشرع باللوح والقلم فان أهل الشرع لم يفهموا من اللوح والقلم هذا المعنى قطعا فلا
متمسك به في الشرعيات يبقى التمسك بمسالك العقول وما ذكرتموه وان اعترف بامكانه مهما لم يشترط
نفي النهاية عن هذه المعلومات ولا يعرف وجوده ولا يتحقق كونه وانما السبيل فيه أن يتعرف من الشرع
لا من العقل (وأما ما ذكرتموه من الدليل العقلي أولا) فمبني على مقدمات كثيرة لسنا نطول بابطالها
ولكنا ننازع في ثلاث مقدمات منها (المقدمة الاولى) قولكم ان حركة السماء ارادية وقد فرغنا من هذه
المسئلة وابطال دعواكم فيها (المقدمة الثانية) قولكم انه يفتقر الى تصور جزئي للحركات الجزئية
فغير مسلم بل ليس ثم جزء عندكم في الجسم فانه شئ واحد وانما تجزأ بالوهم ولا في الحركة فانها واحدة
بالاتصال فيكفي تشوقها الى استيفاء الاينات الممكنة لها كما ذكروه ويكفيها التصور الكلي والارادة
الكلية ولنمثل للارادة الكلية والجزئية مثالا ليفهم غرضهم فاذا كان للانسان غرض كلي في أن يحج
بيت الله تعالى مثلا فهذه الارادة الكلية لا تصدر منها الحركة لان الحركة تقع جزئية في جهة مخصوصة
بمقدار مخصوص بل لابد في الحركة الارادية من ارادة جزئية ولا يزال يتجدد للانسان في توجهه الى
البيت تصور بعد تصور للمكان الذي يتخطاه والجهة التي يسلكها ويتبع كل تصور جزئي ارادة جزئية
للحركة الى المحل الموصول اليه بالحركة فهذا ما أرادوا بالارادة الجزئية التابعة للتصورات الجزئية وهو
مسلم في الحج لان الجهات متعددة في التوجه الى مكة والمسافة غير متعينة فيفتقر تعين مكان عن مكان
وجهة عن جهة الى ارادة أخرى جزئية وأما الحركة السماوية فلها جهة واحدة فان الكرة انما تتحرك
على نفسها وفي حيزها لا تجاوزه والحركة مرادة وليس ثمة الا وجه واحد وجسم واحد وضرب واحد فهو
كهوي الحجر الى أسفل فانه يطلب الارض في أقرب طريق وأقرب الطرق الخط المستقيم الذي هو
عمود على الارض فتعين الخط المستقيم فلم يفتقر فيه الى مجرد سبب حادث سوى الطبيعة الكلية الطالبة
للمركز مع تجدد القرب والبعد والوصول الى حد الصدور وعنه فكذلك يكفي في تلك الحركة الارادة الكلية
ولا تفتقر الى مزيد فهذه مقدمة تحكموا بوضعها (المقدمة الثالثة) وهي التحكم البعيد جدا قولهم انه
اذا تصور الحركات الجزئية تصور أيضا توابعها ولوازمها وهذا هوس محض كقول القائل ان الانسان
اذا تحرك وعرف حركته ينبغي أن يعرف ما يلزم من حركته موازاة ومجاورة وهو نسبته الى الاجسام التي
فوقه وتحته وحواليه واذا مشى في شمس فينبغي أن يعلم المواضع التي يقع عليها ظله والمواضع التي لا يقع
عليها وما يحصل من ظله من البرودة بقطع الشعاع في تلك المواضع وما يحصل من الانضغاط لاجزاء
الارض تحت قدمه وما يحصل من التفرق فيها وما يحصل في اخلاطه بالباطن من الاستحالة
له بسبب الحركة الى الحرارة وما يستحيل من أجزائه وهلم جرا الى جميع الحوادث في بدنه وفي غيره
من بدنه مما الحركة علة فيه أو شرط أو مهيئ ومعد وهو هوس لا يقبله عاقل ولا يغتر به الا جاهل والى

هذا يرجع هذا الحكم على أنا نقول هذه الجزئيات المفصلة المعلومة لنفس الفلك هي الموجودة في الحال أو يضاف إليها ما يتوقع كونها في الاستقبال فإن قصرتموه على الموجود في الحال بطل اطلاعه على الغيب اطلاع الأنبياء في اليقظة وسائر الخلق في النوم على ما سيكون في الاستقبال بواسطته ثم بطل مقتضى الدليل فإنه يحكم بأن من عرف الشيء عرف لوازمه وتوابعه حتى لو عرفنا جميع أسباب الأشياء لعرفنا جميع الحوادث المستقبلة وأسباب جميع الحوادث حاضرة في الحال فإنها هي الحركة السماوية ولكن يقتضي المسبب إما بواسطة أو بوسائط كثيرة وإذا تعدى إلى المستقبل لم يكن له آخر فكيف تعرف تفصيل الجزئيات في الاستقبال إلى غير نهاية وكيف يجتمع في نفس مخلوق في حالة واحدة من غير تعاقب علوم جزئية مفصلة لا نهاية لأعدادها ولا غاية لآحادها ومن لم يشهد له عقله باستحالة ذلك فلييأس من عقله فإن قلبوا هذا علينا في علم الله تعالى فليس تعلق علم الله تعالى بالاتفاق بمعلوماته على نحو تعلق العلوم التي هي للمخلوقات بل مهما دار نفس الفلك بين جنس نفس الإنسان كان من قبيل نفس الإنسان فإنه يشاركه في كونه مدركا للجزئيات بواسطة فإن لم يلتحق به قطعا كان الغالب على الظن أنه من قبيله وإن لم يكن غالبا على الظن فهو ممكن والإمكان يبطل دعواهم القطع بما قطعوا به (فإن قيل) حق النفس الإنسانية في جوهرها أن تدرك جميع الأشياء ولكن اشتغالها بنتائج الشهوة والغضب والحرص والحقد والحسد والجوع والألم وبالجملة عوارض البدن وما يورده الحواس عليه إذا أقبلت النفس الإنسانية على شيء واحد شغلها عن غيره وأما النفوس الفلكية فنقية عن هذه الصفات لا يعتريها شاغل ولا يستغرقها هم وألم وإحساس فعرفت جميع الأشياء (قلنا) وبم عرفتم أنها لا شاغل لها وهلا كانت عبادتها واشتياقها إلى الأول مستغرقا لها وشاغلا لها عن تصور الجزئيات المفصلة وما الذي يحيل تقدير مانع آخر سوى الغضب والشهوة وهذه الموانع المحسوسة ومن أين عرف انحصار المانع في القدر الذي شاهدناه من أنفسنا وفي العقلاء شواغل من علو الهمة وطلب الرئاسة ما يستحيل تصورها عند الأطفال ولا تعدونها شاغلا ومانعا فمن أين يعرف استحالة ما يقوم مقامها في النفوس الفلكية هذا ما أردنا أن نذكره في العلم الملقب عندهم بالإلهي (أما الملقب بالطبيعيات) فهي علوم كثيرة نذكر أقسامها لتعرف أن الشرع ليس يقتضي المنازعة فيها ولا إنكارها إلا في مواضع ذكرناها وهي منقسمة إلى أصول وفروع وأصولها ثمانية أقسام (الأول) نذكر فيه ما يلحق الجسم من حيث إنه جسم من الانقسام والحركة والتغير وما يلحق الحركة ويتبعها من الزمان والمكان والخلاء ويشتمل عليه كتاب سمع الكيان (الثاني) تعرف فيه أحوال أقسام العالم التي هي السموات وما في مقعر فلك القمر من العناصر الأربعة وطبائعها وعلة استحقاق كل واحد منها موضعا متعينا ويشتمل عليه كتاب السماء والعالم (الثالث) نعرف فيه أحوال الكون والفساد والتولد والتوالد والنشوء والبلى والاستحالات وكيفية استيفاء الأنواع على فساد الأشخاص بالحركتين السماويتين الشرقية والغربية ويشتمل عليه كتاب الكون والفساد (الرابع) في الأحوال التي تعرض للعناصر الأربعة من الامتزاجات التي منها تحدث الآثار العلوية من الغيوم والأمطار والرعد والبرق والهالة وقوس قزح والصواعق والرياح والزلازل (الخامس) في الجواهر المعدنية (السادس) في أحكام النبات (السابع) في الحيوانات وفيه كتاب طبائع الحيوانات

الغير على السلب أو الإضافة لزم الدور (فإن قلت) لم لا يجوز أن يكون ما هو بالقياس إلى غيره مبدأ الغير آخر لا لذلك الغير حتى يلزم الدور (قلت) فعلى هذا يكون صدور الغير الثاني عن الواجب بواسطة الغير الأول ضرورة أن المتوقف على المتوقف على الشيء متوقف على ذلك الشيء فيكون الغير الأول هو المعلول له ابتداء فإن كان صدوره عن ذاته لا باعتبار جهة أخرى فهو المطلوب لأن الصادر ابتداء لا يكون بحسب اعتبار إضافة أو سلب وإن كان صدوره باعتبار جهة أخرى مقيسة إلى غير آخر ينقل الكلام إليه ويلزم التسلسل في العلل والمعلولات أو ينتهي إلى ما هو المطلوب وهو أي ما ذكره الحكيم المحقق مردود بأنه إن أراد أن الحكم السلبي وتعقل الإضافة لا يكون إلا بعد ثبوت المسلوب والمنسوب في الذهن فهو مسلم ولكن لا نسلم أنه لو توقف ثبوت الغير على السلب أو الإضافة لزم الدور لأن المفروض توقف ثبوت الغير في الخارج على نفس السلب والإضافة وظاهر أنه لا يلزم من توقف تعقلهما على ثبوت الغير في الذهن دور أصلا وإن أراد أن نفس السلب أعني الانتفاء ونفس الإضافة يتوقفان على ثبوت المسلوب والمنسوب به فهذا وإن سلم في الإضافة فلا يسلم في السلب فإن انتفاء الشيء عن الشيء لا يتوقف على ثبوت المسلوب عنه لا في الخارج ولا في الذهن فكيف على ثبوت المسلوب على ما تقرر في المنطق من أن صدق السالبة لا يتوقف على وجود ثبوت الموضوع ثم إن المبدأ الأول وإن كان وجوده الخاص عين حقيقته عندهم لكن الوجود المطلق عارض لوجوده الخاص فيجوز أن يكون وجوده الخاص الذي هو عين حقيقته من حيث هو مبدأ الأمر وباعتبار الوجود المطلق مبدأ الأمر آخر فيحصل باعتباره التكثر في معلول المبدأ الأول في الدرجة الأولى من غير اعتبار صدور أمر عنه وذهب بعض المتأخرين من فلاسفة الإسلام إلى أن الحيثيات الاعتبارية لا يجوز أن تكون منشأ لصدور الكثرة بل لا بد من أمور موجودة بها يصدر عن المبدأ الواحد كثرة موجودة فلا يصلح الوجود المطلق ولا السلوب ولا الإضافات

لان تكون منشأ الصدور المعلول وأما الامكان والوجود والوجوب التى عدت جهات فى صدور الكثرة عن المعلول فالمراد منها تعقلها لا نفسها وتعقلات تلك الاشياء أمور موجودة فالمعلول الاول يتعقل مبدأه ووجوده ووجوبه وامكانه فيصدر عنه من حيث هو معلول وباعتبار هذه الجهات الاربع معلولات اخر بعددها فتحصل من هناك كثرة وأما كيفية صدور هذه الجهات المتكثرة عن المبدأ الواحد فهو انه صدر من المبدأ ٦٤ الاول العقل الاول ثم صدر منه بتوسط العقل الاول علمه بعدمه ومبدؤه علة لوجوبه والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول فصدر عن المبدا الاول بواسطة علم المعلول الاول بعدمه علمه بوجوبه وبواسطة العلم بالوجوب علمه بوجوده وهو كما يعلم مبدأه يعلم ذاته أيضا بل علمه بذاته هو عين ذاته والامكان لازم معلول لذاته وعلمه بذاته يستلزم علمه بامكانه فيصدر عن الاول بواسطة العلم بذاته ووجوده العلم بامكانه ثم يترتب على هذه العلوم معلولاته التى هى غير متقررة فى ذاته وهو جرم الفلك ونفسه والعقل الثانى وهكذا الى ان تنتهى سلسلة العقول ونحن نقول لهم لا يجوز ان تكون الجهات الاعتبارية منشأ الصدور الكثير عن الواحد ومن أين يلزم ان منشأ كثرة المعلول ليس الا الامور الموجودة والضرورة ما شهدت الا على أن الفاعل فى أمر موجود لا بد ان يكون موجودا وأما الامور التى لها مدخل فى التأثير فما شهدت ضرورة ولا قامت حجة على كونها موجودة فيجوز ان يكون الوجود المطلق وغيره من السلوب منشأ الصدور الكثرة من المبدا الاول من غير احتياج الى ما ذكروه (واعتراض الامام حجة الاسلام الغزالى رحمه الله) على ما ذهبوا اليه فى كيفية صدور الكثرة عن المبدا الواحد بوجوه (الاول) أن امكان المعلول الاول ان كان عينه لا تنشأ منه كثرة وان كان غيره فمثل ذلك حاصل فى المبدا الاول وهو وجوب الوجود فلم لا يكون ذلك منشأ الكثرة (فان قلت) وجوب الوجود هو عين الوجود الذى هو عين ماهية الواجب فلا يكون الوجوب فيه

(الثامن) فى النفس الحيوانية والقوى الدراكة وان نفس الانسان لا تموت بموت البدن وانه جوهر روحانى يستحيل عليه الفناء (وأما فروعها) فسبعة (الاول) الطب ومقصوده معرفة مبادى بدن الانسان وأحواله من الصحة والمرض وأسبابهما ودلائلهما ليدفع المرض ويحفظ الصحة (الثانى) أحكام النجوم وهى تخمين فى الاستدلال من أشكال الكواكب وامتزاجاتها على ما يكون من أحوال العالم والملك والمواليد والسنين (الثالث) علم الفراسة وهو استدلال من الخلق على الاخلاق (الرابع) التعبير وهو استدلال من المتخيلات الحلمية على ما شاهدته النفس من عالم الغيب فخيلته القوة المتخيلة بمثال غيره (الخامس) علم الطلسمات وهو تأليف للقوى السماوية بقوى الاجرام الارضية ليتألف من ذلك قوة تفعل فعلا غريبا فى العالم الارضى (السادس) علم النيرنجات وهو مزج قوى الجواهر الارضية ذوات الخواص لتحدث منه أمور غريبة (السابع) علم الكيمياء ومقصوده تبديل خواص الجواهر المعدنية ليتوصل به الى تحصيل الذهب والفضة بنوع من الحيل وليس يلزم مخالفتهم شرعا فى شئ من هذه العلوم وانما نخالفهم من جملة هذه العلوم فى أربعة مسائل (الاولى) حكمهم بان هذا الاقتران المشاهد فى الوجود بين الاسباب والمسببات اقتران تلازم بالضرورة وليس فى المقدور ولا فى الامكان ايجاد السبب دون المسبب ولا وجود المسبب دون السبب وأثر هذا الخلاف يظهر فى جميع الطبيعيات (والثانية) فى قولهم ان النفوس الانسانية جواهر قائمة بأنفسها ليست منطبعة فى الجسم وان معنى الموت انقطاع علاقتها عن البدن بانقطاع التدبير والا فهو قائم بنفسه فى كل حال وزعموا ان ذلك عرف بالبرهان العقلى (والثالثة) قولهم ان هذه النفوس يستحيل عليها العدم بل هى اذا وجدت فهى أبدية سرمدية لا يتصور فناؤها (الرابعة) قولهم يستحيل رد هذه النفوس الى الاجساد وانما يلزم النزاع فى الاولى من حيث انه ينبنى عليها اثبات المعجزات الخارقة للعادة من قلب العصا ثعبانا واحياء الموتى وشق القمر ومن جعل مجارى العادات لازمة لزوما ضروريا أحال جميع ذلك وأولوا ما فى القرآن من احياء الموتى وقالوا أراد به ازالة موت الجهل بحياة العلم وأولوا تلقف العصا سحر السحرة بابطال الحجة الالهية الظاهرة على يد موسى شبهات المنكرين وأما شق القمر فربما أنكروا وجوده وزعموا انه لم يتواتر ولم يثبت الفلاسفة من المعجزات الخارقة للعادات الا ثلاثة أمور (أحدها) خاصية فى القوة المتخيلة فانهم زعموا أنها اذا استولت وقويت ولم يستغرقها الحواس بالاشتغال اطلعت على اللوح المحفوظ وانطبع فيها صور الجزئيات الكائنة فى المستقبل وذلك فى اليقظة للانبياء ولسائر الناس فى النوم فهذه خاصية النبوة التى هى للقوة المتخيلة (الثانية) خاصية فى القوة العقلية النظرية وهو راجع الى قوة الحدس وهو سرعة الانتقال من معلوم الى معلوم فرب ذكى اذا ذكر له المدلول تنبه للدليل واذا ذكر له الدليل تنبه للمدلول من نفسه وبالجملة اذا خطر له الحد الاوسط تنبه للنتيجة واذا حضر فى ذهنه حد النتيجة خطر بباله الحد الاوسط الجامع بين طرفى النتيجة والناس فى هذا منقسمون فمنهم من يتنبه بنفسه ومنهم من يتنبه بأدنى تنبيه ومنهم من لا يدرك مع التنبيه الا بتعب كثير واذا جاز ان ينتهى طرف النقصان الى من لا حدس له أصلا حتى لا يتهيأ لفهم المعقولات مع التنبيه جاز ان ينتهى طرف القوة والزيادة الى أن يتنبه لكل المعقولات أو لاكثرها وفى أسرع الاوقات وأقربها ويختلف ذلك

بالحكمة

بالكمية فى جميع المطالب أوفى بعضها وفى الكيفية حتى تتفاوت فى السرعة والقرب فرب نفس مقدسة صافية تستمر حدسها فى جميع المعقولات وفى أسرع الاوقات فهى نفس النبى الذى له معجزة من القوة النظرية فلا يحتاج فى المعقولات الى معلم بل كانه قد يتعلم من نفسه وهو الذى وصف بانه يكاد زيتها يضئ ولو لم تمسسه نار نور على نور (الثالث) القوة النفسية العملية وقد تنتهى الى حد يتأثر بها الطبيعيات و يتسخر لها ومثاله أن النفس منا اذا توهم شيأ خدمته الاعضاء والقوى التى فيها حركة فتحركت الى الجهة المتخيلة المطلوبة حتى اذا توهم شيأ طيب المذاق تحلبت أشداقه وانتهضت القوة الملعبة فياضة باللعاب من معادنها واذا تصور الوقاع انتهضت القوة فنشرت الآلة بل اذا مشى على جذع ممدود على فضاء طرفاه على حائطين اشتد توهمه الى السقوط فانفعل الجسم بتوهمه وسقط ولو كان ذلك على الارض لمشى عليه ولم يسقط وذلك لان الاجسام والقوى الجسمانية خلقت خادمة مسخرة للنفس ويختلف ذلك باختلاف صفاء النفس وقوتها فلا يبعد أن تبلغ قوة النفس الى حد تخدمه القوة الطبيعية فى غير بدنه لان نفسه ليست منطبعة فى بدنه الا أن له نوع نزوع وشوق الى تدبيره خلق ذلك فى جبلته فاذا جاز أن تطيعه أجزاء بدنه لم يمتنع أن يطيعه غيره فتطلع نفسه الى هبوب ريح او نزول مطر او هجوم صاعقة أو تزلزل أرض لتخسف بقوم وذلك موقوف حصوله على حدوث برودة أو سخونة أو حركة فى الهواء فيحدث من نفسه تلك السخونة والبرودة ويتولد منه هذه الامور من غير حضور سبب طبيعى ظاهر و يكون ذلك معجزة للنبى ولكنه انما يحصل ذلك فى هواء مستعد للقبول ولا ينتهى الى أن ينقلب الخشب حيوانا و ينفلق القمر الذى لا يقبل الانخراق فهذا مذهبهم فى المعجزات ونحن لا ننكر شيأ مما ذكروه وان ذلك انما يكون للانبياء وانما ننكر اقتصارهم عليه ومنعهم قلب العصا ثعبانا واحياء الموتى وغيره فلزم الخوض فى هذه لاثبات المعجزات ولامر آخر وهو نصرة ما أطبق عليه المسلمون من أن الله تعالى قادر على كل شئ فلنخض فى المقصود (مسئلة) الاقتران بين ما يعتقد فى العادة سببا وما يعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ولا اثبات أحدهما متضمن لاثبات الآخر ولا نفيه متضمن لنفى الآخر فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر مثل الرى والشرب والشبع والاكل والاحتراق ولقاء النار والنور وطلوع الشمس والموت وحز الرقبة والشفاء وشرب الدواء واسهال البطن واستعمال المسهل وهلم جرا الى كل المشاهدات من المقترنات فى الطب والنجوم والصناعات والحرف وان اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه لخلقها على التساوق لا لكونها ضروريا فى نفسه غير قابل للفرق بل فى المقدور خلق الشبع دون الاكل وخلق الموت دون حز الرقبة وادامة الحياة مع حز الرقبة وهلم جرا الى جميع المقترنات وانكر الفلاسفة امكانه وادعوا استحالته (والنظر فى هذه الامور الخارجة عن الحصر يطول) فلنعين مثالا واحدا وهو الاحتراق فى القطن مثلا مع ملاقاة النار فانا نجوز وقوع الملاقاة بينهما دون الاحتراق ونجوز حدوث انقلاب القطن رمادا محترقا دون ملاقاة النار وهم ينكرون جوازه (وللكلام فى المسئلة) ثلاث مقامات (المقام الاول) أن يدعى الخصم ان فاعل الاحتراق هو النار فقط وهو فاعل بالطبع لا بالاختيار فلا يمكنه الكف عما هو طبعه بعد ملاقاته لمحل قابل له وهذا مما ننكره (بل نقول) فاعل الاحتراق بخلق السواد فى

منشأ الكثرة بخلاف الامكان فانه نسبة بين الماهية والوجود فلا يكون عين أحدهما ضرورة أن النسبة مغايرة لكل واحد من المنتسبين وانما كان وجوب الوجود عين الوجود الذى هو عين الماهية اذ لو كان زائدا عليه قائما به كان ممكنا محتاجا الى علة فاعلية فعلته اما الذات فيتقدم الذات بالوجود والوجوب على الوجوب ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب فيلزم تقدم الشئ على نفسه اما غيره فلا يكون المبدأ الاول واجبا لذاته لاستفادته الوجود من غيره (قلت) وجوب الوجود كما يطلق على أمر وجودى هو نفس الذات لما ذكر من الدليل يطلق على معنيين آخرين أحدهما استغناء الوجود عن الغير والآخر اقتضاء الوجود المطلق اقتضاء تاما وكلامنا ليس فى المعنى الاول بل فى الآخرين ولا يتصور ان يكون شئ منهما نفس المبدأ لان الاقتضاء أمر اعتبارى والاستغناء أمر سلبى فلا يكون شئ منهما موجودا خارجيا فلا يحتاج الى علة حتى يلزم ما ذكر من المحذور ولم يجوز أن يكون المبدأ الاول باعتباره هذا الامر غير ما كان سببا له من حيث هو وستسمع ما يتعلق بهذا المقام فيما بعد ان شاء الله تعالى وقد يقال ما ذكر من المعنيين لا يصلح ان يكون منشأ لصدور الكثرة أما الاستغناء فلان معناه سلب الاحتياج الى الغير وهو يتوقف على ثبوت الغير فلا يكون جهة لصدور الغير والا يلزم الدور وفيه نظر واما لانه نسبة بينه وبين الغير فيتوقف تحققه على تحقق الغير ولا يكون منشأ لصدور الغير (فان قلت) فيجوز ان يصدر عن المبدأ الاول باعتبار ذاته عقل أول ثم يصدر عن المبدأ أيضا باعتبار استغنائه عنه أمر آخر (قلت) هم لا يعنون بعدم تعدد الوجود كثرة الاعتبارات فى المبدأ الاول وصدور الكثرة عنه بتلك الاعتبارات وانما نزاعهم فى كثرة الاعتبارات فيه وصدور الكثرة عنه بل اقل تعدد الوجود واما اقتضاء الوجود المطلق اقتضاء تاما ولان ما له سلب الاحتياج الى الغير ولا ينفع فى التعبير عدم التعرض لحرف السلب اذ الاعتبار للمعانى لا للالفاظ وفيه أيضا نظر (وما ذكره الامام الغزالى رحمه الله)

من أن وجوب الوجود لا يكون عين الوجود إذ يمكن أن ينتفي وجوب الوجود ويثبت الوجود فغيره وجه لأن الوجود الذي يدعى كون الوجوب نفسه هو وجوده الخاص المخالف بالحقيقة لسائر الوجودات ولا نسلم أنه يمكن إثباته مع نفي الوجوب الذي يمكن إثباته مع نفي الوجوب هو الوجود المطلق (الثاني) أن تعقل مبدئه إما أن يكون عين المعلول الأول أو غيره فإن كان عينه فلا كثرة بهذا الاعتبار إلا في العبارة وإن كان غيره فمثل هذه الكثرة موجودة في المبدأ الأول فإنه يعقل ذاته ويعقل غيره فلا يكون واحدا من كل وجه فيجوز أن يكون اعتبار هذه الكثرة مبدأ للتكثير وزعم بعضهم أن علم الله تعالى بذاته هو عين ذاته وعلمه بلوازمه منطوٍ في علمه بذاته فيكون راجعا إلى ذاته فلا كثرة في المبدأ الأول باعتبار علمه بذاته وبغيره وبينوا كيفية هذا الانطواء بأنه تعالى يعلم ذاته على ما هي عليه وذاته وجود محض هو ينبوع وجود الماهيات كلها على ترتيبها فإن علم نفسه مبدأ لها انطوى علمه بها في علمه بذاته وإن لم يعلم نفسه مبدأ لم يعلم نفسه على ما هي عليه وهو محال لأنه إنما علم ذاته لأنها غير غائبة عن ذاته وهو كما هو عليه مكشوف لذاته فالعلم بالكل منطوٍ تحت علمه بذاته ولا يؤدي ذلك إلى كثرة في ذاته وفي علمه (قالوا) وإن شئت زيادة إيضاح فاعتبر بحال الإنسان فإن له في العلم ثلاثة أحوال (أحدها) أن يفصل صور المعلومات في نفسه (وثانيها) أن تكون له قوة تفصيلها من غير أن يكون له في نفسه علم حاضر (وثالثها) أن تحضر عنده حالة بسيطة إجمالية هي مبدأ التفاصيل كما إذا علم مسألة وغفل عنها ثم سئل فإنه يحضر الجواب في ذهنه دفعة من غير تفصيل أو تفصيل فإذا خاض فيه فصله مستمدا من ذلك الأمر البسيط الذي حصل له عقيب السؤال وليس في هذه الحالة علوم متعددة بحسب أجزاء الجواب بل علم واحد بسيط منطوٍ فيه العلم بأجزاء الجواب وعلم الأول تعالى بالكل من قبيل الحالة الثالثة وهذا الزعم فاسد لأن الغير الذي هو معلولات له تعالى لازم لذاته لا مقوم له فكيف يكون العلم به منطويا تحت علمه بذاته فإنا نعلم قطعا أن الإنسانية

القطن والتفرق في أجزائه وجعله حراقا أو رمادا هو الله تعالى إما بواسطة الملائكة أو بغير واسطة فأما النار فهي جماد لا فعل لها (فما الدليل) على أنها الفاعل وليس لهم دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار والمشاهدة تدل على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به وأنه لا علة سواه إذ لا خلاف أن إيجاد الروح والقوى المدركة والمحركة في نطفة الحيوانات ليس يتولد عن الطبائع المحصورة في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ولا أن الأب فاعل ابنه بإيداع النطفة في الرحم ولا هو فاعل حياته وبصره وسمعه وسائر المعاني التي هي فيه ومعلوم أنها موجودة عنده ولم نقل أنها موجودة به بل وجودها من جهة الأول إما بغير واسطة وإما بواسطة الملائكة الموكلين بهذه الأمور الحادثة وهذا مما يقطع به الفلاسفة القائلون بالصانع والكلام معهم فقد تبين أن الموجود عند الشيء لا يدل على أنه موجود به (بل نبين) هذا بمثال وهو أن الأكمه لو كان في عينه غشاوة ولم يسمع من الناس الفرق بين الليل والنهار ولو انكشفت الغشاوة عن عينه نهارا وفتح أجفانه فرأى الألوان ظن أن الإدراك الحاصل في عينه بصور الألوان فاعله فتح البصر وأنه مهما كان بصره سليما ومفتوحا والحجاب مرتفعا والشخص المقابل متلونا فيلزم لا محالة أن يبصر ولا يعقل أنه لا يبصر حتى إذا غربت الشمس وأظلم الهواء علم أن نور الشمس هو السبب في انطباع الألوان في بصره فمن أين يأمن الخصم أن يكون في المبادي للوجود علل وأسباب تفيض منها هذه الحوادث عند حصول ملاقاة بينها إلا أنها ثابتة ليست تنعدم ولا هي أجسام متحركة فتغيب ولو انعدمت أو غابت لأدركنا التفرقة وفهمنا أن ثم سببا وراء ما شاهدناه وهذا لا مخرج منه على قياس أصلهم ولهذا اتفق محققوهم على أن هذه الأعراض والحوادث التي تحصل عند وقوع الملاقاة بين الأجسام وعلى الجملة عند اختلاف نسبها إنما تفيض من عند واهب الصور وهو ملك أو ملائكة حتى قالوا انطباع صور الألوان في العين يحصل من جهة واهب الصور وإنما طلوع الشمس والحدقة السليمة والجسم المتلون معدات ومهيئات لقبول المحل هذه الصورة وطردوا هذا في كل حادث وبهذا يبطل دعوى من يدعي أن النار هي الفاعلة للإحراق والخبز هو الفاعل للشبع والدواء هو الفاعل للصحة إلى غير ذلك من الأسباب (المقام الثاني) مع من يسلم أن هذه الحوادث تفيض من مبادي الحوادث ولكن الاستعداد لقبول الصور يحصل بهذه الأسباب المشاهدة الحاضرة إلا أن تلك المبادي أيضا تصدر الأشياء عنها باللزوم والطبع لا على سبيل التروي والاختيار كصدور النور من الشمس وإنما افترقت المحال في القبول لاختلاف استعدادها فإن الجسم الصقيل يقبل شعاع الشمس ويرده حتى يستضيء به موضع آخر والمدر لا يقبل والهواء لا يمنع نفوذ نوره والحجر يمنع وبعض الأشياء يلين بالشمس وبعضها يتصلب وبعضها يبيض كثوب القصار وبعضها يسود كوجهه والمبدأ واحد والآثار مختلفة لاختلاف الاستعدادات في المحل فكذا مبادي الوجود فياضة بما هو صادر منها لا منع عندها ولا بخل وإنما التقصير من القوابل وإذا كان كذلك فمهما فرضنا النار بصفتها وفرضنا قطنتين متماثلتين لاقتا النار على وتيرة واحدة فكيف يتصور أن تحترق إحداهما دون الأخرى وليس ثم اختيار وعن هذا المعنى أنكروا وقوع إبراهيم صلى الله على نبينا وعليه وسلم في النار مع عدم الاحتراق وبقاء النار نارا إذ زعموا أن ذلك لا يمكن إلا بسلب الحرارة من النار وذلك يخرجه من كونه نارا

أو تقلب ذات ابراهيم وبدنه حجرا أو شيأ لا يؤثر فيه النار ولا هذا ممكن ولا ذاك (والجواب) له مسلكان (الأول) أن نقول لا نسلم ان المبادى ليست تفعل بالاختيار وأن الله لا يفعل بالارادة وقد فرغنا من ابطال دعواهم فى ذلك فى مسئلة حدوث العالم واذا ثبت أن الفاعل يخلق الاحتراق بارادته عند ملاقاة القطنة النار أمكن فى العقل أن لا يخلق مع وجود الملاقاة (فان قيل) فهذا يجر الى ارتكاب محالات شنيعة فانه اذا أنكر لزوم المسببات عن أسبابها واضيف الى ارادة مخترعها ولم يكن للارادة أيضا منهج مخصوص متعين بل أمكن تعينه وتنوعه فليجوز كل واحد منا أن يكون بين يديه سباع ضارية ونيران مشتعلة وجبال راسية وأعداء مستعدة بالاسلحة لقتله وهو لا يراها لان الله تعالى ليس يخلق الرؤية له ومن وضع كتابا فى بيته فليجوز ان يكون قد انقلب عند رجوعه الى بيته غلاما أمرد عاقلا متصرفا أو انقلب حيوانا أو لو ترك غلاما فى بيته فليجوز انقلابه كلبا أو ترك الرماد فليجوز انقلابه مسكا وانقلاب الحجر ذهبا والذهب حجرا واذا سئل عن شئ من هذا فينبغى ان يقول لا أدرى ما فى البيت الآن وانما القدر الذى أعلمه انى تركت فى البيت كتابا ولعله الآن فرس وقد لطخ بيت الكتب ببوله وروثه وانى تركت فى البيت جرة من الماء ولعلها انقلبت شجرة تفاح فان الله تعالى قادر على كل شئ وليس من ضرورة الفرس أن يخلق من النطفة ولا من ضرورة الشجرة ان تخلق من البذر بل ليس من ضرورتها أن تخلق من شئ فلعله خلق أشياء لم يكن لها وجود من قبل بل اذا نظر الى انسان لم يره الا الآن قيل له هل هذا مولود فليتردد وليقل يحتمل ان يكون بعض الفواكه فى السوق قد انقلب انسانا وهو ذلك الانسان فان الله تعالى قادر على كل شئ ممكن وهذا ممكن فلابد من التردد فيه وهذا فن يتسع المجال فى تصويره وهذا القدر كاف فيه (والجواب) ان نقول ان ثبت أن الممكن كونه لا يجوز ان يخلق للانسان علم بعدم كونه لزم هذه المحالات ونحن لا نشك فى هذه الصور التى أوردتموها فان الله تعالى خلق لنا علما بان هذه الممكنات لم يفعلها ولم ندع ان هذه الامور واجبة بل هى ممكنة يجوز ان تقع ويجوز ان لا تقع واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى ترسخ فى أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسخا لا تنفك عنه بل يجوز ان يعلم نبى من الانبياء بالطرق التى ذكروها ان فلانا لا يقدم من سفره غدا وقدومه ممكن ولكن يعلم عدم وقوع ذلك الممكن بل كما ينظر الى العامى فيعلم انه ليس يعلم الغيب فى أمر من الامور ولا يدرك المعقولات من غير تعليم ومع ذلك فلا ينكر ان تتقوى نفسه وحدسه بحيث يدرك ما يدركه الانبياء على ما اعترفوا بامكانه ولكن يعلمون ان ذلك الممكن لم يقع وان خرق الله العادة بايقاعها فى زمان تخرق العادات فيه انسلت هذه العلوم عن القلوب ولم يخلقها فلا مانع اذن من ان يكون الشئ ممكنا فى مقدورات الله تعالى ويكون قد جرى فى سابق علمه انه لا يفعله مع امكانه فى بعض الاوقات ويخلق لنا العلم بانه ليس يفعله فى ذلك الوقت فليس فى هذا الكلام الا تشنيع محض (المسلك الثانى) وفيه الخلاص من هذه التشنيعات وهو أنا نسلم أن النار خلقت خلقة اذا لاقاها قطنتان متماثلتان أحرقتهما ولم تفرق بينهما اذا تماثلتا من كل وجه ولكنا مع هذا نجوز ان يلقى شخص فى النار فلا يحترق اما بتغير صفة النار أو بتغير صفة الشخص فيحدث من الله تعالى أو من الملائكة صفة فى النار تقصر سخونتها على جسمها بحيث لا تتعداها أو تبقى معها سخونتها وتكون على صورة النار وحقيقتها ولكن لا تتعدى سخونتها وأثرها أو

والضاحكية مثلا لما كانا متغايرين وجب أن يكون العلم باحدهما غير العلم بالآخر وغير منطو تحته بخلاف الانسانية والناطقية وما ذكر من الحالة الثالثة فالمنطوى فيها تحت ذلك الامر البسيط هو أجزاء الجواب لا لوازمه فان المركب اذا علم بحقيقته حصل فى الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعددة بحسب الاجزاء والعقل حينئذ متوجه قصدا الى ذلك المركب دون أجزائه فانها مع حصول صورها فى العقل كالمخزون المعرض عنه الذى لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها وفصلها صارت مخطورة بالبال ملحوظة قصدا منكشفا بعضها عن بعض انكشافا تاما لم يكن ذلك الانكشاف حاصلا له فى الحالة الاولى مع حصول صور الاجزاء فى الحالتين معا (فان قيل) معلولات الاول وان كانت لازمة له غير مقومة لذاته الا انها داخلة فى مفهوم كون الذات مبدأ للغير والمقصود أن علم الاول بكونه مبدأ للغير منطو تحته العلم بالغير وعلمه بكونه مبدأ للغير علم اجمالى كعلمنا بالمسئلة التى علمناها قبل ثم غفلنا عنه ثم سئلنا فانه كما يحصل لنا عقيب السؤال حالة بسيطة هى علم بالمسئلة وينطوى تحته العلم باجزائها كذلك علمه تعالى بكونه مبدأ للغير (قلنا) فحينئذ يمنع كون العلم بكونه مبدأ للغير نفس الذات وان كان العلم بحقيقة الذات هو عينها فان المبدئية اضافة لازمة لها بالقياس الى الغير والعلم بالاضافة غير العلم بالمضاف وما هو نفس الذات هو العلم بذات المضاف ولو كان العلم بالمبدئية عين العلم بالذات لكان علم العقل الاول بكونه معلولا للاول وعلمه بما عداه عين علمه بذاته وعلمه بذاته عين ذاته فلا تحصل له باعتبار علمه بمبدئه جهة كثرة وتعددها يصلح أن يكون منشأ للكثرة (هذا) ثم اعلم ان الحكماء منهم من زعم انه تعالى لا يعلم غيره وعلمه بذاته هو عين ذاته بخلاف المعلول الاول فانه يعلم ذاته وغيره وعلمه بذاته وان كان عين ذاته لكن علمه بغيره غير ذاته فيكون تعقل الغير جهة كثرة فيه يصدر باعتباره منه أمر غير ما يصدر عنه من حيث هو بخلاف المبدا الاول اذ هو لا يعقل الغير فالسؤال الثانى ساقط عنهم الا أنه لا اعتداد بهم ولا بمذهبهم وليس كلامنا معهم

ومن زعم ان علمه تعالى بذاته علم حضورى هو عين ذاته وعلمه بمعلولاته علم حصولى بان يحصل فى ذاته صور الكائنات فلا مدفع له عن هذا الاشكال ومن متأخرى فلاسفة الاسلام من ذهب الى ان علمه تعالى بذاته وبجميع معلولاته علم حضورى فعلمه بذاته عين ذاته وعلمه بمعلولاته عين معلولاته فليس فى الاول على مذهبهم علم يصلح ان يكون منشأ لصدور الكثرة عنه أما علمه بذاته فلانه عين ذاته وأما علمه بمعلولاته فلانه عين معلولاته فلا يتصور ان يكون منشأ لصدور الكثرة عنه تعالى فى الدرجة الاولى لاستلزامه تقدم الشئ على نفسه ثم ان منهم من جعل علم العقول بما تحتها من معلولاتها من هذا القبيل أيضا فلا يكون فيها باعتبار تلك العلوم كثرة متقدمة على معلولاتها سببها يصلح أن يكون مبدأ الكثير وعلمها بما فوقها من عللها من قبيل العلم الحصولى وباعتباره تحصل فيها جهة كثرة تصير بها مبدأ للكثير ومنهم من جعل علم العقول على الاطلاق من قبيل الصور بناء على ان الفاعل للجميع هو المبدأ الاول والعقول آلات ووسائط فى ايجاد سائرها وسيأتى تحقيق مذهبهم فيما بعد ان شاء الله تعالى وهذا الاشكال أعنى السؤال الثانى ساقط عنهم أيضا الا انه يخالف ما عليه جمهورهم من ان علمه تعالى للنظام الاكمل سبب لوجوده وعلة لفيضان الكل منه وأيضا يرد على من جعل علم العقول من قبيل العلم الحضورى أن لا يكون علمه تعالى بالاشياء أزليا لان وجود أكثر الممكنات انما هو فيما لا يزال اللهم الا أن يدعى ان صور الاشياء حاصلة فى النفوس الفلكية حصول أزلا بناء على أنها عالمة بمبادى الاشياء أعنى العلة الاولى وسائر ما يستند اليها من العقول والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول وتلك الصور حاضرة له تعالى لانها معلولة له فتكون علما له فلا يلزم خلوه فى الازل عن العلم بالاشياء الحادثة وأما من يدعى ان علم العقول صور قائمة بها فهو يذهب الى ان تلك الصور كما انها علم للعقول كذلك هى علم للاول تعالى هذا (قال الامام الغزالى) المعلول الاول ينبغى أن

يحدث فى بدن الشخص صفة ولا يخرجه عن كونه لحما وعظما فيدفع أثر النار فانا نرى من يطلى نفسه بالطلق ثم يقعد فى تنور موقد فانه لا يتأثر بالنار والذى لم يشاهد ذلك ينكره وانكار الخصم اشتمال القدرة على اثبات صفة من الصفات فى النار أو فى البدن تمنع الاحتراق كانكار من لم يشاهد الطلق وأثره وفى مقدورات الله تعالى غرائب وعجائب ونحن لم نشاهد جميعها فلا ينبغى ان ننكر امكانها ونحكم باستحالتها وكذلك احياء الميت وقلب العصا ثعبانا ممكن بهذا الطريق وهو ان المادة قابلة لكل شئ فالتراب وسائر العناصر يستحيل نباتا ثم النبات يستحيل عند أكل الحيوان له دما ثم الدم يستحيل منيا ثم المنى ينصب فى الرحم فيتخلق حيوانا وهذا بحكم العادة واقع فى زمان متطاول فلم يحيل الخصم ان يكون فى مقدورات الله تعالى ان يدير المادة فى هذه الاطوار فى وقت أقرب مما عهد فيه واذا جاز فى وقت أقرب فلا ضبط للاقل فتستعجل هذه القوى فى عملها ويحصل به ما هو معجزة النبى (فان قيل) وهذه تصدر من نفس النبى أو من مبدأ آخر من المبادى عند اقتراح النبى (قلنا) وما سلمتموه من جواز نزول الامطار والصواعق وتزلزل الارض بقوة نفس النبى يحصل منه أو من مبدأ آخر فقولنا فى هذه كقولكم فى ذلك والاولى بنا وبكم اضافة ذلك الى الله تعالى اما بغير واسطة أو بواسطة الملائكة ولكن وقت استحقاق حصولها انصراف همة النبى اليه وتعين نظام الخير فى ظهوره لاستمرار نظام الشرع فيكون ذلك مرجحا جهة الوجود ويكون الشئ فى نفسه ممكنا والمبدأ به سمحا جوادا ولكن لا يفيض منه الا اذا ترجحت الحاجة الى وجوده وصار الخير متعينا فيه ولا يتعين الخير فيه الا اذا احتاج نبى فى اثبات نبوته اليه لافاضة الخير فهذا كله لائق بسياق كلامهم ولازم لهم مهما فتحوا باب الاختصاص للنبى بخاصية تخالف عادة الناس فان مقادير ذلك الاختصاص لا ينضبط فى العقل امكانه فلم يجب معه التكذيب لما تواتر نقله وورد الشرع بتصديقه وعلى الجملة لما كان لا يقبل صورة الحيوان الا النطفة وانما تفيض القوى الحيوانية عليها من الملائكة التى هى مبادى الموجودات عندهم ولم يتخلق قط من نطفة الانسان الا انسان ومن نطفة الفرس الا فرس من حيث ان حصوله من الفرس أوجب ترجيحا لمناسبة صورة الفرس على سائر الصور فلم يقبل الا الصورة المرجحة بهذا الطريق وكذلك لم ينبت من الشعير قط حنطة ولا من بذر الكمثرى تفاح ثم رأينا أجناسا من الحيوانات تتولد من التراب ولا تتوالد قط كالديدان ومنها ما يتولد ويتوالد جميعا كالفار والحية والعقرب وكان تولدها من التراب ويختلف استعدادها لقبول الصور بامور غابت عنا ولم يكن فى القوة البشرية الاطلاع عليها اذ ليس تفيض الصور عندهم من الملائكة بالتشهى ولا جزافا بل لا تفيض على كل محل الا ما تعين قبوله بكونه مستعدا فى نفسه والاستعدادات مختلفة ومباديها عندهم امتزاجات الكواكب واختلاف نسب الاجرام العلوية فى حركاتها فقد اتضح من هذا ان مبادى الاستعدادات فيها غرائب وعجائب حتى توصل أرباب الطلسمات من علم خواص الجواهر المعدنية وعلم النجوم الى مزج القوى السماوية بالخواص المعدنية واتخذوا اشكالا من هذه الارضية وطلبوا لها طالعا مخصوصا من الطوالع وأحدثوا بها أمورا غريبة فى العالم فربما دفعوا الحية والعقرب عن بلد والبق عن بلد الى غير ذلك من أمور تعرف من علم الطلسمات فاذا خرجت عن ضبط مبادى الاستعدادات ولم تقف على كنهها ولم يكن لنا سبيل الى حصرها فمن أين تعلم استحالة

لا يعقل الا نفسه لانه لو عقل غيره لكان ذلك التعقل غير ذاته ولافتقر الى علة غير علة ذاته لان علة ذاته واحد حقيقي عندهم والواحد
الحقيق لا يصدر عنه الا الواحد ولا علة ثمة غير علة ذاته فينبغي أن لا يعقل غيره وليس ذلك التعقل واجب الوجود لذاته حتى يستغنى
عن العلة لامتناع تعدد الواجب وليس أيضا من ضروره المعلول الاول ككونه ممكن الوجود فان امكان الوجود ضروري في كل
معلول أما كون المعلول عالما بالعلة ليس ضروريا في وجود ذاته فظهر ان الكثرة الحاصلة من علمه بالمبدأ محال اذ

حصول استعدادات في بعض الاجسام للاستحالة في الاطوار في أقرب زمان حتى يستعد لقبول صورة
ما كان يستعد لها من قبل وينتهض ذلك معجزة وما انكار هذا الا لضيق الحوصلة والانس بالموجودات
العالية والذهول عن أسرار الله سبحانه في الخلقة والفطرة ومن استقرأ عجائب العلوم لم يستبعد من قدرة
الله ما يحكى من معجزات الانبياء بحال من الاحوال (فان قيل) نحن نساعدكم على ان كل ممكن مقدور
لله تعالى وانتم تساعدون على ان كل محال فليس بمقدور ومن الاشياء ما يعرف استحالته ومنها ما يعرف
امكانه ومنها ما يقف العقل عنده ولا يقضي فيه باستحالة ولا امكان فالآن ما حد المحال عندكم فان رجع
الى الجمع بين النفي والاثبات في شيء واحد فقولوا ان كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا فلا يستدعي
وجود أحدهما وجود الآخر وقولوا ان الله تعالى يقدر على خلق ارادة من غير علم بالمراد وخلق علم من
غير حياة ويقدر على ان يحرك يد ميت ويقعده ويكتب بيده مجلدات ويتعاطى صناعات وهو
مفتوح العين محدق ببصره نحوه ولكنه لا يرى ولا حياة فيه ولا قدرة له عليه وانما هذه الافعال المنظومة
يخلقها الله تعالى مع تحريك يده والحركة من جهة الله وبتجويز هذا يبطل الفرق بين الحركة الاختيارية
وبين الرعدة ولا يدل الفعل المحكم على العلم ولا على قدرة الفاعل وينبغي ان يقدر على قلب الاجناس
فيقلب الجوهر عرضا ويقلب العلم قدرة والسواد بياضا والصوت رائحة كما اقتدر على قلب الجماد حيوانا
والحجر ذهبا ويلزم عليه أيضا من المحالات ما لا حصر له (والجواب) ان المحال غير مقدور عليه والمحال
اثبات الشيء مع نفيه أو اثبات الاخص مع نفي الاعم أو اثبات الاثنين مع نفي الواحد وما لا يرجع الى هذا
فليس بمحال وما ليس بمحال فهو مقدور أما الجمع بين السواد والبياض فمحال لانا نفهم من اثبات صورة
السواد في المحل نفي ماهية البياض ووجود السواد فاذا صار نفي البياض مفهوما من اثبات السواد
كان اثبات البياض مع نفيه محالا وانما لا يجوز كون الشخص في مكانين لانا نفهم من كونه في البيت
عدم كونه في غير البيت فلا يمكن تقديره في غير البيت مع كونه في البيت المفهم لنفيه عن غيره وكذلك
يفهم من الارادة طلب معلوم فان فرض طلب ولا علم لم تكن ارادة وكان فيه نفي ما فهمناه والجماد يستحيل
ان يخلق فيه العلم لانا نفهم من الجماد ما لا يدرك فان خلق فيه ادراك فتسميته جمادا بالمعنى الذي فهمناه
محال وان لم يدرك فتسمية الجماد عالما ولا يدرك به شيأ محال فهذا وجه استحالته (واما قلب الاجناس)
فقد قال بعض المتكلمين انه مقدور لله تعالى فنقول مصير الشيء شيأ آخر غير معقول لان السواد اذا
انقلب كدرة مثلا فالسواد باق أم لا فان كان معدوما فلم ينقلب بل عدم ذلك ووجد غيره وان كان
موجودا مع القدرة فلم ينقلب ولكن انضاف اليه غيره وان بقي السواد والقدرة معدومة فلم ينقلب بل
بقي على ما هو عليه واذا قلنا انقلب الدم منيا أردنا به ان تلك المادة بعينها خلعت صورتها ولبست صورة
أخرى فرجع الحاصل الى أن صورة عدمت وصورة حدثت وثم مادة قائمة تعاقب عليها الصورتان فاذا
قلنا انقلب الماء هواء بالتسخين أردنا به أن المادة القابلة لصورة المائية خلعت هذه الصورة وقبلت
صورة أخرى فالمادة مشتركة والصورة متغيرة وكذلك اذا قلنا انقلب العصا ثعبانا والتراب حيوانا وليس
بين العرض والجوهر مادة مشتركة ولا بين السواد والكدرة ولا بين سائر الاجناس مادة مشتركة فكان
هذا محالا من هذا الوجه وأما تحريك الله تعالى يد ميت ونصبه على صورة حي يقعد ويكتب حتى يحدث

ليس له علة حتى تحصل
بها وليس أيضا واجب
الوجود ولا من ضرورة
وجود ذات المعلول (قال)
وهذا لا مخرج منه ويمكن
التفصي عنه بان يقال
لم لا يجوز ان يصدر تعقل
المعلول الاول مبدأه من
المبدأ الاول فانهم لم يمنعوا
من كون الواحد مصدرا
للكثير اذا كان بحسب الشرط
أو واسطة ثم يصدر من
المبدأ الاول بواسطة تعقل
المعلول الاول ذاته ومبدأه
تعقله للعقل الثاني وهكذا
ثم ان كلامه رحمه الله
تعالى يشعر بان لوازم
الماهيات ضرورية
لا تحتاج الى علة وليس
كذلك فانها وان لم تقتض
العلة باعتبار وجودها
لكونها غير موجودة لكنها
مقتضية لها باعتبار اتصاف
الماهية بها لان الاتصاف
من حيث هو هو ليس مما
يستغنى عن العلة كما يذكره
فيما بعد والامكان سببه
الماهية باعتبار الوجود
وليس وصفا موجودا في
الخارج حتى يحتاج الى
علة موجودة في الخارج
قبله فيلزم تأخر الامكان

عن وجود الممكن في الخارج (الثالث) ان تعقل المعلول الاول لنفسه لا يجوز ان يكون نفسه لان العلم غير المعلوم فهو غيره فيكون في
المبدأ الاول كذلك فيلزم فيه كثرة باعتبارها يصلح أن يكون مبدأ حقيقة للكثرة (وجوابه) ان تعقله لذاته عين ذاته وكون العلم غير
المعلوم انما هو في تعقل الشيء غيره فان التعقل هو الماهية المجردة عن الغواشي الغريبة واللواحق المادية الحاضرة عند الذات
المجردة وذاته ماهية مجردة حاضرة عندها غير غائبة عنها (الرابع) ان جرم الفلك الاعظم لزم عندهم من معنى بسيط في ذات المبدأ

وفيه تركيب من ثلاثة أوجه فلا يجوز أن يكون المعنى الواحد مصدراً له (أحدها) انه مركب من صورة وهيولى وهما متغايرتان وليس احداهما علة مستقلة للاخرى حتى تكون احداهما بواسطة الاخرى من غير علة زائدة (وثانيها) ان الجرم الاقصى على حد مخصوص في الكبر فاختصاصه بذلك القدر من بين سائر المقادير لابد له من مخصص زائد على المعنى البسيط الموجب لوجوده لزيادة الاختصاص بذلك القدر على وجوده وهذا بخلاف العقل فانه وجود محض لا يختص بمقدار دون مقدار فيجوز فيه أن يقال لا يحتاج الا الى علة بسيطة (وثالثها) ان الفلك الاقصى فيه نقطتان متقابلتان تسميان بالقطبين لا يتبدل وضعهما أصلا بخلاف النقط الباقية المفروضة وان كان الفلك الاقصى متشابه الاجزاء فلزم تعيين نقطتين من بين سائر النقط لكونهما قطبين وان كان مختلفها ففي بعضها خواص ليس في البعض فما مبدأ تلك الاختلافات (قال) وهذا أيضا لا مخرج عنه (والجواب) ان معلولات العقل الاول لما كانت في بادئ النظر ثلاثة الفلك الاقصى ونفسه والعقل الثاني اكتفوا بالجهات الثلاث وقالوا الفلك الاقصى صدر عنه باعتبار امكانه لا على معنى ان الجهات الموجبة لكثرة المعلول منحصرة في هذه الثلاثة ولا ان امكانه كاف في صدور الفلك بل لان المعلول في الظاهر ثلاثة وان الامكان له دخل في صدور الفلك باعتبار كونه جهة لصدور مادته حتى انهم صرحوا في مواضع غير معدودة بان هيولى الفلك الاقصى انما صدر عن العقل الاول باعتبار امكانه وصورته باعتبار وجوده وما ذكره الامام الماهر الرازي من ان لجسم الفلك من كل مقولة من الاعراض نوعا واحدا وأنواعا من الكم والاين والمتى وأن يفعل وأن ينفعل فاذا أسندنا هذه الاشياء الى جهتين أو ثلاثة أو أربعة فقد أسندنا الى الجهة الواحدة أكثر من واحد فيمكن دفعه بان يقال اذا جاز الموجود الاثنين والثلاثة ينفتح باب الكثرة في المعلولات فيجوز أن تصدر الهيولى والصورة والنفس باعتبار الجهات الثلاث ثم تصدر اعراض مختلفة

من حركة يده الكتابة المنظومة فليس بمستحيل في نفسه مهما أحلنا الحوادث الى ارادة مختار وانما هو مستنكر لاطراد العادة بخلافه وقولكم يبطل به دلالة أحكام الفعل على علم الفاعل فليس كذلك فان الفاعل الآن هو الله تعالى وهو المحكم وهو عالم به فاما قولكم انه لا يبقى فرق بين الرعدة والحركة المختارة فنقول انما أدركنا ذلك من أنفسنا لانا شاهدنا من أنفسنا تفرقة ضرورية بين الحالتين فعبرنا عن ذلك الفارق بالقدرة فعرفنا ان الواقع من القسمين الممكنين أحدهما في حالة والآخر في حالة وهو ايجاد الحركة مع القدرة عليها في حالة وايجاد الحركة دون القدرة في حالة أخرى واما اذا نظرنا الى غيرنا ورأينا حركات كثيرة منظومة حصل لنا العلم بقدرته فهذه علوم يخلقها الله تعالى بمجاري العادات يعرف بها وجود أحد قسمي الامكان ولا يتبين به استحالة القسم الثاني كما سبق (مسئلة) في تعجيزهم عن اقامة البرهان العقلي على أن نفس الانسان جوهر روحاني قائم بنفسه لا يتحيز وليس بجسم ولا منطبع في الجسم ولا هو متصل بالبدن ولا منفصل عنه كما أن الله تعالى ليس بخارج العالم ولا داخل العالم وكذا الملائكة عندهم (والخوض) في هذا يستدعي شرح مذهبهم في القوى الحيوانية والانسانية (والقوى الحيوانية) تنقسم عندهم الى قسمين محركة ومدركة (والمدركة) قسمان ظاهرة وباطنة (فالظاهرة) هي الحواس الخمس وهي معان منطبعة في الاجسام أعني هذه القوى (وأما الباطنة) فثلاثة (احداها) القوة الخيالية في مقدم الدماغ وراء القوة الباصرة وفيها تبقى صور الاشياء المرئية بعد تغميض العين بل ينطبع فيها ما يورده الحواس الخمس فيجتمع فيه ويسمى الحس المشترك لذلك ولولاه لكان من رأى العسل الابيض لم يدرك حلاوته الا بالذوق فاذا رآه ثانيا لم يدرك حلاوته ما لم يذق كالمرة الاولى ولكن فيه معنى يحكم بان هذا الابيض هو الحلو فلابد وأن يكون عنده حاكم قد اجتمع عنده الامران أعني اللون والحلاوة حتى قضى عند وجود أحدهما بوجود الآخر (والثانية) القوة الوهمية وهي التي تدرك المعاني وكانت القوة الاولى تدرك الصور والمراد بالصور ما لابد لوجوده من مادة أي جسم والمراد بالمعاني ما لا يستدعي وجوده جسما ولكن قد يعرض له أن يكون في جسم كالعداوة والموافقة فان الشاة تدرك من الذئب لونه وشكله وهيئته وذلك لا يكون الا في جسم وتدرك أيضا كونه مخالفا لها وتدرك السخلة شكل الام ولونها ثم تدرك موافقتها وملايمتها ولذلك تهرب من الذئب وتعدو خلف الام والمخالفة والموافقة ليس من ضرورتهما أن تكونا في الاجسام كاللون والشكل ولكن قد يعرض لهما أن يكونا في الاجسام أيضا فكانت هذه القوة مباينة للقوة الثانية ومحل هذه التجويف الاخير من الدماغ (اما الثالثة) فهي القوة التي تسمى في الحيوان متخيلة وفي الانسان مفكرة وشأنها أن تركب الصور المحسوسة بعضها مع بعض وتركب المعاني على الصور وهي بالتجويف الاوسط بين حافظ الصور وحافظ المعاني ولذلك يقدر الانسان على أن يتخيل أن فرسا يطير وشخصا رأسه رأس انسان وبدنه بدن فرس الى غير ذلك من التركيبات وان لم يشاهد مثل ذلك والاولى أن تلحق هذه القوة بالقوى المحركة كما سيأتي لا بالقوى المدركة وانما عرفت مواضع هذه القوى بصناعة الطب فان الآفة اذا نزلت بهذه التجويفات اختلفت هذه الامور ثم زعموا أن القوة التي تنطبع فيها صور المحسوسات بالحواس الخمس تحفظ تلك الصور حتى تبقى بعد القبول والشئ يحفظ الشئ لا بالقوة التي بها يقبل فان الماء يقبل ولا يحفظ والشمع يقبل برطوبته ويحفظ بيبوسته بخلاف

غير محصورة بعضها بواسطة الصورة وبعضها بواسطة العرض وأما اختصاصه بمقدار مخصوص دون سائر المقادير فهو اما لكون هيولاه غير قابلة الا لذلك المقدار أو لكون صورته النوعية مقتضية لذلك المقدار المخصوص واما أن الفلك الاقصى فيه نقطتان لا يتبدل وضعهما بخلاف سائر النقط المفروضة فيه فهو لاجل تعين الحركة المخصوصة فان الفلك الاقصى اذا تحرك على الوجه الذى تحرك عليه فانه يستحيل عقلا أن تصير سائر النقط قطبا فتعين الاقطاب لتعين الحركة وتعين الحركة تابع لارادة المبدأ المحرك بقى الكلام فى مخصص الارادة منهم من قال أصل الحركة للتشبه بالمبادى العالية فى أن يحصل له بالفعل الكمالات التى يمكن حصولها له كما ان المبادى العالية قد حصل لها بالفعل ماهو ممكن الحصول لها من الكمالات وخصوصية الحركة للعناية بالسافلات قالوا ان الفلك لو تحرك لا على الوجه الذى تحرك عليه كان التشبه حاصلا لكن لا يحصل بها الانتظام الواقع فى الانواع العنصرية على ما ينبغى فلذلك اختار المبدأ المحرك الحركة على هذا الوجه كما ان رجلا خيرا لو أراد أن يذهب الى موضع مهم له ثم يكون الى ذلك الموضع طريقان و يكون سلوكه لاحدهما نافعا للغير دون سلوك الطريق الآخر فان خيريته تحمل على سلوك الطريق النافع للغير وكذلك ههنا وورده الآخرون بان كل ما يفعل لغرض كان تحصيل ذلك الغرض أولى به فلو كان اختيار الخصوصية لاجل السافلات كانت النفوس الفلكية تستفيد النفع من السافلات ولو جاز ذلك لجاز أن يكون أصل الحركة أيضا للنفع فى السافلات وأنتم لا تقولون به وذهبوا الى انه لما كانت حركة الفلك لاجل التشبه بالعقل احتمل أن لا يحصل التشبه الا بالحركة على الوجه الذى وقعت عليه فلذلك اختار المبدأ المحرك تلك الحركة على سائرها ورد هذا الوجه أيضا بان المعنى من هذا التشبه هو أن يحصل له بالفعل ما يمكن حصوله له من الاوضاع كما أن العقل قد حصل له ما يمكن حصوله له من الكمالات واذن استحال أن لا يحصل التشبه الا بالحركة على الوجه المخصوص اذ لا فرق فى

الماء فكانت الحافظة لهذا الاعتبار غير القابلة فتسمى هذه قوة حافظة وكذا المعانى تنطبع فى الوهمية وتحفظها قوة تسمى ذاكرة فتصير الادراكات الباطنة بهذا الاعتبار اذا ضم اليها المتخيلة خمسة كما كانت الظاهرة خمسة (وأما القوى المحركة) فتنقسم الى محركة على معنى انها باعثة على الحركة والى محركة على معنى انها مباشرة للحركة فاعلة والمحركة على انها باعثة هى القوة النزوعية الشوقية وهى التى اذا ارتسم فى القوة الخيالية التى ذكرناها صورة مطلوب أو مهروب عنه بعثت القوى المحركة الفاعلة على التحريك ولها شعبتان شعبة تسمى قوة شهوانية وهى قوة تنبعث على تحريك تقرب به من الاشياء المتخيلة ضارة أو نافعة طلبا اللذة وشعبة تسمى قوة غضبية وهى قوة تنبعث على تحريك تدفع به الشئ المتخيل ضارا أو مفسدا طلبا للغلبة وبهذه القوة يتم الاجتماع التام على الفعل المسمى ارادة (وأما القوة المحركة) على انها فاعلة فهى قوة تنبعث فى الاعصاب والعضلات من شأنها أن تشنج العضلات فتجذب الاوتار والرباطات المتصلة بالاعضاء الى جهة الموضع الذى فيه القوة أو ترخيها أو تمددها طولا فتصير الاوتار والرباطات الى خلاف الجهة فهذه قوى النفس الحيوانية على طريق الاجمال وترك التفصيل واما النفس العاقلة الانسانية المسماة بالناطقة عندهم والمراد بالناطقة العاقلة بالقوة لا بالفعل لان النطق أخص ثمرات العقل فى الظاهر فنسبت اليه فلها قوتان قوة عالمة وقوة عاملة وقد يسمى كل واحدة عقلا ولكن باشتراك الاسم فالعاملة قوة هى مبدأ محرك لبدن الانسان الى الصناعات المرتبة الانسانية المستنبط ترتيبها بالروية الخاصة بالانسان وأما العالمة فهى التى تسمى النظرية وهى قوة من شأنها أن تدرك حقائق المعقولات المجردة عن المادة والمكان والجهة وهى القضايا الكلية التى تسميها المتكلمون أحوالا مرة ووجودا أخرى وتسميها الفلاسفة الكليات المجردة فاذن للنفس قوتان بالقياس الى جهتين القوة النظرية بالقياس الى جنبة الملائكة اذ بها تأخذ من الملائكة العلوم الحقيقية وينبغى أن تكون هذه القوة دائمة القبول من جهة فوق والقوة العملية لها بالنسبة الى أسفل وهى جهة البدن وتدبيره واصلاح الاخلاق وهذه القوة ينبغى أن تتسلط على سائر القوى البدنية وأن تكون سائر القوى متأدبة بتأديبها مقهورة دونها حتى لا تنفعل ولا تتأثر هى عنها بل تنفعل تلك القوى عنها لئلا يحدث فى النفس من الصفات البدنية هيآت انقيادية تسمى رذائل بل تكون هى الغالبة ليحصل للنفس بسببها هيآت تسمى فضائل فهذا ايجاز ما فصلوه من القوى الحيوانية والانسانية وطولوا بذكرها مع الاعراض عن ذكر القوى النباتية اذ لا حاجة الى ذكرها فى غرضنا وليس شئ مما ذكروه مما يجب انكاره فى الشرع فانها امور مشاهدة أجرى الله تعالى العادة بها (وانما نريد) أن نعترض الآن على دعواهم معرفة كون النفس جوهرا قائما بنفسه ببراهين العقل ولسنا نعترض اعتراض من يبعد ذلك من قدرة الله تعالى أو يرى ان الشرع جاء بنقيضه بل ربما نبين فى تفصيل الحشر والنشر ان الشرع مصدق له ولكنا ننكر دعواهم دلالة مجرد العقل والاستغناء عن الشرع فيه فلنطالبهم بالادلة (ولهم) فيه براهين كثيرة بزعمهم (الاول) قولهم ان العلوم العقلية تحل النفس الانسانية وهى محصورة وفيها آحاد لا تنقسم ولا بد وان يكون محله أيضا لا ينقسم وكل جسم منقسم فدل أن محله شئ لا ينقسم ويمكن ايراده هذا على شرط المنطق باشكاله (وايراده أن يقال) ان كان محل العلم جسما منقسما فالعلم الحال فيه أيضا منقسم

استخراج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل ليّن هذه الحركة المخصوصة وبين غيرها (فان قلت) الاوضاع التى تحصل بهذه الحركة غير الاوضاع التى تحصل بغيرها فيحتمل ان لا يحصل التشبه الا بخروج هذه الاوضاع الى الفعل (قلت) التشبه ليس فى حصول الحاصل بل فى مجرد الخروج من القوة الى الفعل كما اعترفوا به فلا فرق بينهما فى ذلك ورد بان خروج الكمالات الى الفعل أمر كلى لا يمكن ان يصير عرضا للحركة الجزئية بل يجب أن يكون الغرض منها أمرا جزئيا يلزمه هذا المعنى الكلى لكن لاسبيل لنا الى تعيين ذلك الامر الجزئى لما ان العقول البشرية قاصرة عن اكتناه أمثال ذلك فيجوز أن لا يحصل ذلك الغرض الجزئى الا بتلك الحركة المخصوصة وقيل يحتمل أن تكون هيولى كل فلك لا تقبل الا تلك الحركة المخصوصة فاختارها على السكون لحصول الاوضاع الممكنة الحصول وبذلك تعين المنقطتان للقطبية والظاهر انه لافرق بين الحركة على هذين القطبين وبين الحركة على قطبين آخرين يكون بعدما بين الاول والآخر فى كل واحد من الجانبين قدر نصف عشر شعيرة فلا يتصور أن تكون طبيعة الهيولى قابلة لاحداهما دون الاخرى نعم لو كان ثمة أمور مخالفة لامكن أن يقال هى تقبل الحركة صوب أحدها دون الآخر (الخامس) انهم ذهبوا الى أن فلك الثوابت مستند الى العقل الثانى باعتبار ماله من الجهات من الامكان والوجود والوجوب وفيه من الكواكب مالا يحصى والمرصودة منها الف ونيف وعشرون كوكبا فلزم اسناد الكثير الى الجهة الواحدة (لا يقال) انهم لم يقطعوا بكون العقول منحصرة فى العشرة فيجوز أن يكون مبدأ فلك الثوابت عقولا كثيرة (لانا نقول) هم وان لم يقطعوا بانقسام بانحصارها فى العشرة الا انهم جوزوا انحصارها فيها بل جعلوا الانحصار احتمالا راجحا وغرضنا بيان أنه لا يصلح لان يكون محتملا على أصولهم (لا يقال) لم لا يجوز أن يكون فى العقل الثانى جهات متكثرة لم نطلع عليها او يصدر عنه باعتبارها فلك الكثرة اذ هم لم يقطعوا

لكن العلم الحال فيه غير منقسم فالمحل ليس جسما وهذا هو قياس شرطى استثنى فيه نقيض التالى فينتج نقيض المقدم بالاتفاق فلا نظر فى صحة شكل القياس ولا نظر أيضا فى المقدمتين فان الاول قولنا ان كل حال فى منقسم ينقسم لا محالة بفرض القسمة فى محله وهو أولى ولا يمكن التشكك فيه والثانى قولنا ان العلم الواحد يحل فى الآدمى وهو لا ينقسم لانه لو انقسم الى غير نهاية كان محالا وان كان له نهاية فيشتمل على آحاد لا محالة لا تنقسم وعلى الجملة نحن نعلم أشياء ولا نقدر أن نفرض زوال بعضها او بقاء البعض من حيث انه لا بعض لها (الاعتراض) على مقامين (المقام الاول) ان يقال بم تنكرون على من يقول محل العلم جوهر فرد متحيز لا ينقسم وقد عرف هذا من مذهب المتكلمين ولا يبقى بعده الاستبعاد وهو انه كيف تحل العلوم كلها فى جوهر فرد وتكون جميع الجواهر المطيفة به معطلة والاستبعاد لا خير فيه اذ يتوجه على مذهبهم أيضا انه كيف تكون النفس شيأ واحدا لا يتحيز ولا يشار اليه ولا يكون داخل البدن ولا خارجه ولا متصلا بالجسم ولا منفصلا عنه الا انا لا نؤثر فى هذا المقام هذا فان القول فى مسئلة الجزء الذى لا يتجزأ طويل (ولهم فيه أدلة هندسية يطول الكلام عليها) ومن جملتها قولهم جوهر فرد بين جوهرين هل يلاقى أحد الطرفين منه عين ما يلاقيه الآخر أو غيره فان كان عينه فهو محال اذ يلزم منه تلاقى الطرفين وان ملاقى الملاقى ملاق وان كان ما يلاقيه غيره ففيه اثبات التعدد والانقسام وهذه شبهة يطول حلها وبنا غنية عن الخوض فيها فلنعدل الى مقام آخر (المقام الثانى) ان نقول ما ذكرتموه من ان كل حال فى جسم فينبغى أن ينقسم باطل عليكم بما تدركه القوة الوهمية التى فى الشاة من عداوة الذئب فانها فى حكم شئ واحد لا يتصور تقسيمه اذ ليس للعداوة بعض حتى يقدر ادراك بعضه وزوال بعضه وقد حصل ادراكها فى قوة جسمانية عندكم فان نفوس البهائم منطبعة فى الاجسام لا تبقى بعد الموت (وقد اتفقوا عليه) وان أمكنهم ان يتكلفوا تقدير الانقسام فى المدركات بالحواس الخمس وبالحس المشترك وبالقوة الحافظة للصور فلا يمكنهم تقدير الانقسام فى هذه المعانى التى ليس من شرطها أن تكون فى مادة (فان قيل) الشاة لا تدرك العداوة المطلقة المجردة عن المادة بل تدرك عداوة الذئب المعين المشخص مقرونا بشخصه وبشكله والقوة العاقلة تدرك الحقائق مجردة عن المادة والاشخاص (قلنا) الشاة قد أدركت لون الذئب وشكله ثم عداوته فان كان اللون ينطبع فى القوة الباصرة فكذا الشكل وينقسم بانقسام محل البصر فالعداوة بماذا تدركها فان أدركت بجسم فلينقسم ويا ليت شعرى ما حال ذلك الادراك اذا قسم وكيف يكون بعضه أهو ادراك لبعض العداوة فكيف يكون لها بعض أو كل قسم ادراك لكل العداوة فتكون العداوة معلومة مرارا بثبوت ادراكها فى كل قسم من أقسام المحل فاذن هذه شبهة مشككة لهم فى برهانهم فلا بد من الحل (فان قيل) هذه مناقضة فى المعقولات لا تنقض فانكم مهما لم تقدروا على الشك فى المقدمتين وهو ان العلم الواحد لا ينقسم وان ما لا ينقسم لا يقوم بجسم منقسم لم يمكنكم الشك فى النتيجة (والجواب) ان هذا الكتاب ما صنفناه الا لبيان التهافت والتناقض فى كلام الفلاسفة وقد حصل اذ انتقض به أحد الامرين اما ما ذكروه فى النفس الناطقة أو ما ذكروه فى القوة الوهمية ثم نقول هذه المناقضة تبين انهم غفلوا عن موضع تلبيس فى القياس ولعل موضع الالتباس قولهم ان العلم منطبع فى الجسم انطباع اللون فى المتلون وينقسم اللون بانقسام المتلون فينقسم العلم

بانقسام محله والحال فى لفظ الانطباع اذ يمكن أن لا تكون نسبة العلم الى محله كنسبة اللون الى المتلون حتى يقال انه منبسط عليه ومنطبع فيه ومنتشر فى حواشيه فينقسم بانقسامه ولعل نسبة العلم الى محله على وجه آخر وذلك الوجه لا يجوز فيه الانقسام عند انقسام المحل بل نسبته اليه كنسبة ادراك العداوة الى الجسم ووجوه نسبة الاوصاف الى محالها ليست محصورة فى فن واحد ولا معلومة التفاصيل لنا علما نثق به فالحكم عليه دون الاحاطة بتفصيل النسبة حكم غير موثوق به وعلى الجملة لا ينكر ان ما ذكروه مما يقوى الظن ويغلبه وانما ينكر كونه معلوما يقينا علما لا يجوز الغلط فيه ولا يتطرق اليه الشك وهذا القدر مشكك فيه (دليل ثان) قالوا ان كان العلم بالمعلوم الواحد العقلى وهو المعلوم المجرد عن المادة منطبعا فى المادة انطباع الاعراض فى الجواهر الجسمانية لزم انقسامه بالضرورة بانقسام الجسم كما سبق وان لم يكن منطبعا فيه ولا منبسطا عليه واستكره لفظ الانطباع فنعدل الى عبارة أخرى ونقول هل للعلم نسبة الى العالم أم لا ومحال قطع النسبة فانه ان قطعت النسبة عنه فكونه عالما به لم صار أولى من كون غيره عالما به وان كان له نسبة فلا يخلو من ثلاثة أقسام اما أن تكون النسبة لكل جزء من أجزاء المحل أو تكون لبعض أجزاء المحل دون البعض أو لا يكون لواحد من الاجزاء نسبة اليه وباطل ان يقال لا نسبة لواحد من الاجزاء فانه اذا لم يكن للآحاد نسبة لم يكن للمجموع نسبة فان المجتمع من المباينات مباين وباطل ان يقال النسبة للبعض فان الذى لا نسبة له ليس له من معناه شئ وليس كلامنا فيه وباطل ان يقال لكل جزء مفروض نسبة الى الذات لانه ان كانت النسبة الى ذات العلم بأسره فمعلوم أن كل واحد من الاجزاء ليس هو جزأ من المعلوم بل المعلوم كما هو فيكون معقولا مرات لا نهاية لها بالفعل وان كان كل جزء له نسبة أخرى غير النسبة التى للجزء الآخر الى ذات العلم فذات العلم اذن منقسمة فى المعنى وقد بينا ان العلم بالمعلوم الواحد من كل وجه لا ينقسم فى المعنى وان كان نسبة كل واحد الى شئ من ذات العلم غير ما اليه نسبة الآخر فانقسام ذات العلم بهذا أظهر وهو محال ومن هذا يتبين ان المحسوسات المنطبعة فى الحواس الخمس لا تكون الا أمثلة لصور جزئية منقسمة فان الادراك معناه حصول مثال المدرك فى نفس المدرك ويكون لكل جزء من مثال المحسوس نسبة الى جزء من الآلة الجسمانية (والاعتراض على هذا ما سبق) فان تبديل لفظ الانطباع بلفظ النسبة لا يدرأ الشبهة فيما ينطبع فى القوة الوهمية للشاة من عداوة الذئب كما ذكروه فانه ادراك لا محالة وله نسبة اليه ويلزم فى تلك النسبة ما ذكرتموه فان العداوة ليست أمرا مقدرا له كمية مقدارية حتى ينطبع مثالها فى جسم مقدر وتنسب أجزاؤها الى أجزائه وكون شكل الذئب مقدرا لا يكفى فان الشاة أدركت شيأ سوى شكله وهو المخالفة والمضادة والعداوة والزيادة على الشكل من العداوة وليس لها مقدار وقد أدركته بجسم مقدر فهذه الصورة مشككة فى هذا البرهان كما فى الاول (فان قال قائل) هلا دفعتم هذه البراهين بان العلم يحل من الجسم فى جوهر متحيز لا يتجزأ وهو الجوهر الفرد (قلنا) ان الكلام فى الجوهر الفرد يتعلق بشبه هندسية يطول القول فى حلها ثم ليس فيه ما يدفع الاشكال فانه يلزم أن تكون القدرة والارادة أيضا فى ذلك الجزء فان للانسان فعلا ولا يتصور ذلك الا بقدرة وارادة ولا تتصور الارادة الا بعلم وقدرة وترى الكتابة فى اليد والاصابع والعلم بها ليس فى اليد اذ لا يزول بقطع اليد ولا ارادتها فى اليد فانه قد يريدها بعد شلل اليد

بأن حيثيات كل عقل منحصرة فى الثلاث أو الاربع (لانا نقول) اذا جاز أن يكون فى المعلول الثانى جهات متكثرة لم نطلع عليها فليجز أن يكون فى المعلول الاول أيضا كذلك فيحصل به الاستغناء عن العقول الباقية اذ يجوز حينئذ أن يصدر عن المعلول الاول باعتبار تلك الجهات اجرام الافلاك ونفوسها من غير احتياج الى عقل ثان وثالث وهم لا يجوزونه لانهم وان لم يقطعوا بانحصارها فى العشرة لكنهم جزموا بانها لا تكون أقل منها (لا يقال) جزمهم بانها لا تكون أقل من العشرة انما كان لاختلاف حركات الافلاك لان حركتها للتشبه بها فلو كان المشبه به واحدا لكان الكل يتحرك الى جهة واحدة على حد واحد من السرعة والبطء (لانا نقول) بعد تسليم ان حركتها للتشبه فلا نسلم ان اختلاف الحركات يدل على تعدد المشبه به لجواز أن يكون المشبه به عقلا واحدا واختلاف الحركات لاختلاف جهة التشبه لا بد لهم من بيان انتفاء هذا الاحتمال وأيضا لا يثبت وجود العقل العاشر اذ ليس فلك يتشبه به حتى يدلنا على وجوده فيجوز أن يكون العقل التاسع الموجد للفلك التاسع موجدا للعالم العنصرى بواسطة حيثيات واعتبارات لم نطلع عليها (السادس) ان الامكان طبيعة واحدة لا تختلف الا بالمشخصات فكيف صدر عنه تارة الفلك الاقصى وتارة فلك غيره وتارة هيولى العالم العنصرى ولم يصدر عنه تارة شئ أصلا كما فى امكان زيد مثلا واى مناسبة بين امكان المعلول الاول وبين وجود الفلك الاقصى

وكذلك كيف يلزم من تعقل المعلول الاول نفسه ومبدأه شيآن آخران ولا يلزم ذلك فى انسان (وجوابه) انهم لم يقولوا ان امكان العقل الاول أوجب وجود جرم الفلك الاول بل ان العقل بخصوصية ذاته باعتبار امكانه يوجب ذلك ولا يلزم ان يفعل غير العقل الاول ما فعله بتوسط امكانه وان كان امكانهما متحدا بالحقيقة لان العقل الاول مخالف بالحقيقة لسائر الانواع عقولا كانت أو نفوسا أو اجساما فيجوز أن يكون العقل الاول يصدر عنه بواسطة امكانه فلك ولا يصدر عن غيره بواسطة

امكانه ذلك بل شئ أصلا وأما قوله وأى مناسبة بين امكان العقل الاول و وجود الفلك الاقصى فغير موجه لان المقصود بيان جهات متعددة فى أمر بسيط يصير بها مبدأ للكثير لا بيان خصوصية مناسبة بين تلك الجهة و بين الصادر ترتب عليها الصدور فان القوى البشرية قاصرة عن ادراك مثل تلك المناسبة فى أكثر الاشياء وكيف فى المبادى العالية وأما قوله وكذلك كيف لزم من تعقل المعلول الاول نفسه وجود مبدأ شيئين آخران ولا لزم فى انسان فقد عرفت جوابه مما قلنا فى الامكان هذا ما ذكره الامام الغزالى من الاعتراضات عليهم فى هذا المقام وقد ذكر ههنا وجوه من الاعتراضات جارية مجرى ما ذكر فلا نطول الكلام بذكرها (قال الامام الغزالى) ما ذكره الحكماء من ان الله تعالى فاعل العالم وصانعه وان العالم فعله تلبيس منهم اذ لا يتصور على قوانينهم ان يكون العالم من صنع الله تعالى وفعله من ثلاثة أوجه وجه فى الفاعل ووجه فى الفعل ووجه فى نسبة مشتركة بينهما أما الذى فى الفاعل فهو انه لابد أن يكون المؤثر مختارا مريدا لما يفعله حتى يكون فاعلا والله تعالى عندهم موجب لا مختار وأما الذى فى الفعل فهو أن الفعل هو الحادث والعالم عندهم قديم فلا يكون فعلا له تعالى وأما الذى فى النسبة المشتركة فهو أن الله تعالى عندهم واحد من جميع الوجوه وعندهم ان الواحد من جميع الوجوه لا يصدر عنه الا الواحد والعالم مركب من مختلفات فلا يكون صادرا منه وفعلا له تعالى ثم قال ولنحقق وجه كل واحد من هذه الثلاثة ومحصول كلامه فى الاول هو أن الفاعل ذلك عبارة عمن يصدر عنه الفعل بالارادة ومن قال السراج يفعل الضوء والشخص يفعل الظل فهو مجازف أو متوسع فى التجوز توسعا خارجا عن الحد باطلاق الفاعل على ما ليس فاعلا بمجرد الاشتراك فى النسبة بدليل انه لو سلب الفعل عن الجماد وقيل الجماد لا فعل له وانما الفعل للحيوان لصح وكان كلاما مقبولا وصحة السلب من امارات المجاز كما علم فى موضعه وتقسيم الفعل الى الارادى والطبيعى غير صحيح على

وتعذر لا لعدم الارادة بل لعدم القدرة (دليل ثالث) قولهم العلم لو كان فى جزء من الجسم لكان العالم ذلك الجزء دون سائر أجزاء الانسان والانسان يقال له عالم والعالمية صفة له على الجملة من غير نسبة الى محل مخصوص وهذا هوس فانه يسمى مبصرا وسامعا وذائقا وكذا البهيمة توصف به وذلك لا يدل على ان ادراك المحسوسات ليس بالجسم بل هو نوع من التجوز كما يقال فلان فى بغداد وان كان هو فى جزء من جملة بغداد لا فى جميعها ولكن يضاف الى الجملة (دليل رابع) قالوا ان كان العلم يحل جزأ من القلب أو الدماغ مثلا فالجهل ضده فينبغى أن يجوز قيامه بجزء آخر من القلب أو الدماغ و يكون الانسان فى حالة واحدة عالما وجاهلا بشئ واحد فلما استحال ذلك تبين ان محل الجهل هو محل العلم وان ذلك المحل واحد يستحيل اجتماع الضدين فيه فانه لو كان منقسما لما استحال قيام الجهل ببعضه والعلم ببعضه لان الشئ فى محل لا يضاده ضده فى محل آخر كما تجتمع البلوقية فى فرس واحد والسواد والبياض فى العين الواحدة ولكن فى محلين ولا يلزم هذا فى الحواس فانه لا ضد لادراكاتها ولكنه قد يدرك وقد لا يدرك فليس بينهما الا تقابل الوجود والعدم فلا جرم نقول يدرك ببعض أجزائه كالعين والاذن ولا يدرك بسائر بدنه وليس فيه تناقض ولا يغنى عن هذا قولكم ان العالمية مضادة للجاهلية والحكم عام لجميع البدن اذ يستحيل أن يكون الحكم فى غير محل العلة والعالم هو المحل الذى قام العلم به فان أطلق الاسم على الجملة فبالمجاز كما يقال هو فى بغداد وان كان هو فى بعضها وكما يقال هو مبصر وان كان بالضرورة يعلم ان حكم الابصار لا يثبت للرجل واليد بل يختص بالعين وتضاد الاحكام كتضاد العلل فان الاحكام تقتصر على محال العلل ولا يخلص على هذا قول القائل ان المحل المتهيئ لقبول العلم والجهل من الانسان واحد فيتضادان عليه فان عندكم ان كل جسم فيه حياة فهو قابل للعلم والجهل ولم يشترطوا سوى الحياة شريطة أخرى وسائر أجزاء البدن عندكم فى قبول العلم على وتيرة واحدة (الاعتراض) ان هذا ينقلب عليكم فى الشهوة والشوق والارادة فان هذه الامور تثبت للبهائم وللانسان وهى معان تنطبع فى الجسم ثم يستحيل ان ينفر عما يشتاق اليه فيجتمع فيه النفرة والميل الى شئ واحد بوجود الشوق فى محل والنفرة فى محل آخر وذلك لا يدل على انها لا تحل الاجسام وذلك لان هذه القوى وان كانت كثيرة ومتوزعة على آلات مختلفة فلها رابطة واحدة وهى النفس وذلك للبهيمة والانسان جميعا واذا اتحدت الرابطة استحالت الاضافات المتناقضة بالنسبة اليه وهذا لا يدل على كون النفس غير منطبع فى الجسم كما فى البهائم (دليل خامس) قولهم ان كان العقل يدرك المعقول بآلة جسمانية فهو لا يعقل نفسه والتالى محال فانه يعقل نفسه فالمقدم محال (قلنا) نسلم ان استثناء نقيض التالى ينتج نقيض المقدم ولكن اذا ثبت اللزوم بين التالى والمقدم فنقول من يسلم لزوم التالى وما الدليل عليه (فان قيل) الدليل عليه ان الابصار لما كان بجسم فالابصار لا يتعلق بالابصار فالرؤية لا ترى والسمع لا يسمع وكذا سائر الحواس فان كان العقل لا يدرك الا بجسم فلا يدرك نفسه والعقل كما يعقل غيره يعقل نفسه فان الواحد منا كما يعقل غيره يعقل نفسه و يعقل أنه عقل غيره وانه عقل نفسه (قلنا) ما ذكرتموه فاسد من وجهين (أحدهما) ان الابصار عندنا يجوز أن يتعلق بنفسه فيكون ابصاره لغيره ولنفسه كما يكون العلم الواحد علما بغيره وعلما بنفسه ولكن العادة جارية بخلاف ذلك وخرق العادات عندنا جائز (والثانى) وهو أقوى انا سلمنا هذا فى الحواس ولكن لما قلتم اذا امتنع

ذلك فى بعض الحواس لم يمتنع فى بعض وأى بعد فى ان يفترق حكم الحواس فى وجه الادراك مع اشتراكها فى انها جسمانية كما اختلف البصر واللمس فى أن اللمس لا يفيد الادراك الا باتصال الملموس بالآلة اللامسة وكذا الذوق ويخالفه البصر فانه يشترط فيه الانفصال لو اطبق أجفانه لم ير لون الجفون لانه لم يبعد عنه وهذا الاختلاف لا يوجب الاختلاف فى الحاجة الى الجسم فلا يبعد أن يكون فى الحواس الجسمانية ما يسمى عقلا و يخالف سائرها فى انها لا تدرك أنفسها (دليل سادس) قالوا لو كان العقل يدرك بآلة جسمانية كالابصار لما أدرك آلته كسائر الحواس ولكنه يدرك الدماغ والقلب وما يدعى آلة له فدل انه ليس آلة له ولا محلا والا لما أدركه (والاعتراض على هذا كالاعتراض على الذى قبله) فانا نقول لا يبعد أن يدرك الابصار محله ولكنه حوالة على خرق العادة أو نقول لم يستحيل أن تفترق الحواس الخمس فى هذا المعنى وان اشتركت فى الانطباع فى الاجسام كما سبق ولم قلتم ان ما هو قائم فى جسم يستحيل أن يدرك الجسم الذى هو محله ولم يلزم أن نحكم من جزئى معين على كلى مرسل ومما عرف بالاتفاق بطلانه وذكر فى المنطق أن يحكم بسبب جزئى أو جزئيات كثيرة على كلى حتى مثلوا بما اذا قال الانسان ان كل حيوان فانه يحرك عند المضغ فكه الاسفل لانا استقرأنا الحيوانات كلها فرأيناها كذلك فيكون ذلك لغفلته عن التمساح فانه يحرك فكه الاعلى وهؤلاء لم يستقرؤا الا الحواس الخمس فوجدوها على وجه معلوم فحكموا على الكل به فلعل للعقل حاسة أخرى تجرى من سائر الحواس مجرى التمساح من سائر الحيوانات فتكون اذن الحواس مع كونها جسمانية منقسمة الى ما يدرك محلها والى ما لا يدرك كما انقسمت الى ما يدرك مدركه من غير مماسة كالبصر والى ما لا يدرك الا بالاتصال كالذوق واللمس فما ذكروه ايضا ان أورث ظنا فلا يورث يقينا موثوقا به (فان قيل) لسنا نعول على مجرد الاستقراء للحواس بل نعول على البرهان ونقول لو كان القلب او الدماغ هو نفس الانسان لكان لا يعزب عنه ادراكهما حتى لا يخلو ان يعقلهما جميعا كما أنه لا يخلو عن ادراك نفسه فان أحدنا لا تعزب ذاته عن ذاته بل يكون مثبتا لنفسه فى نفسه أبدا والانسان ما لم يسمع حديث القلب والدماغ أو لم يشاهدهما بالتشريح من انسان آخر لا يدركهما ولا يعتقد وجودهما فان كان العقل حالا فى جسم فينبغى أن لا يعقل ذلك الجسم أبدا ولا يدركهما أبدا وليس واحد من الامرين بصحيح بل يعقل حالة ولا يعقل حالة وهذا التحقيق وهو أن الادراك الحال فى محل انما يدرك المحل لنسبة له الى المحل ولا يتصور أن يكون له نسبة اليه سوى الحلول فيه فليدركه أبدا وان كانت هذه النسبة لا تكفى فينبغى أن لا يدرك أبدا اذ لا يمكن أن يكون له نسبة أخرى اليه كما أنه لما كان يعقل بنفسه عقل نفسه أبدا ولم يغفل عنه بحال (قلنا) الانسان ما دام يشعر بنفسه ولا يغفل عنها فانه يشعر بجسده و جسمه نعم لا يتعين له اسم القلب وصورته وشكله ولكنه يثبت نفسه جسما حتى يثبت نفسه فى ثيابه وفى بيته والنفس الذى ذكروه لا يناسب البيت ولا الثوب واثباته لاصل الجسم ملازم له وغفلته عن شكله واسمه كغفلته عن محل الشم وانهما زائدتان فى مقدم الدماغ شبيهتان بحلمتى الثدى فان كل انسان يعلم انه يدرك الرائحة بجسمه ولكن محل الادراك لا يتشكل له ولا يتعين وان كان يدرك انه الى الرأس أقرب منه الى العقب ومن جملة الرأس الى داخل الانف أقرب منه الى داخل الاذن وكذلك يشعر الانسان بنفسه و يعلم أن قوته التى بها قوامه الى قلبه وصدره أقرب منها

سبيل الحقيقة وقولنا فعل بالطبع وان كان متناقضا نظرا الى معناه الحقيقى الا ان عدم استنكاره باعتبار جعل الفعل مجازا عن مجرد التأثير بسبب قرينة مانعة عن حمله على حقيقته أعنى قولنا بالطبع وقولنا فعل بالارادة تكرير على التحقيق كقولنا نظر بعينه وتكلم بلسانه وعدم استنكاره بناء على ان الفعل قد يستعمل مجازا فى غير الاختيارى و يكون ذكر الاختيارى لدفع توهم ذلك المجاز كما ان النظر والتكلم يستعملان فى غير معناهما مجازا و يكون قوله بعينه وبلسانه دفعا لتوهم ذلك المجاز وقول العرب النار تحرق والثلج يبرد والسقمونيا تسهل وأمثال ذلك مجاز لان كل ما ذكر يتضمن الفعل لان معنى قولهم النار تحرق انها تفعل الاحراق وكذا فى غيره والفعل يتضمن معنى الارادة ولا ارادة فى شئ منها بدليل انا لو فرضنا حادثا توقف فى حصوله على أمرين ارادى وغير ارادى اضاف العقل واللغة الفعل الى الارادى فان من ألقى انسانا فى النار فمات يقال هو القاتل دون النار فلو كان اسم الفاعل يطلق على المريد وغير المريد على وجه واحد لم يضف القتل الى المريد نفسه لغة وعرفا وعقلا وكونه تعالى سببا لوجود كل موجود سواه بطريق الايجاب لا يصحح تسميته فاعلا ولا تسمية العالم فعلا وصنعا له اذ ليس سببيته له بطريق الاختيار عندهم ومحصول كلامه فى الثانى ان الفعل هو الاحداث واخراج الشئ من العدم الى الوجود وذلك لا يتصور فى القديم اذ ليس له حالة العدم ليخرج منها الى الوجود والحدوث أعنى كون الوجود مسبوقا بالعدم وان لم يكن فعل الفاعل ولكنه شرط فى كون الوجود فعل الفاعل فالوجود الغير المسبوق بالعدم لا يصلح أن يكون فعل الفاعل وليس كل ما يشترط فى كون الفعل فعلا ينبغى أن يكون بفعل الفاعل أولا ترى ان ذات الفاعل وقدرته وعلمه شرط فى الفعل وان لم يكن شئ منها فعل ذلك الفاعل وتسمية القديم الدائم الوجود فعلا لا يجوز وأما المعلول مع العلة فيجوز أن يكونا قديمين وأن يكونا حادثين (فان قيل) الحكماء لا يعنون بكون العالم فعلا الا كونه معلولا فاذا

مسلم جواز كون المعلول دائما بدوام العلة فلم يبق بينهم منازعة فى المعنى بل فى اطلاق اللفظ فقط ولا مضايقة فيه (قلنا) غرضنا ليس
الالزام بل تضليل الاسلاميين باطلاق هذه الاسامى من غير ثبوت معناها عندهم وما اعترض الامام الرازى على كون الحدوث شرطا فى
كون الوجود فعل الفاعل بان الحدوث هو كون الوجود مسبوقا بالعدم صفة للوجود متأخرة عنه فلو كان شرطا فى الفعل وهو متقدم
على الوجود لزم تقدم الشئ على نفسه غير وارد هنا وما يقال المراد بالحدوث وكون الوجود مسبوقا بالعدم ليس معناه المتبادر
ليرد ما ذكر بل المراد كون
الشئ بحيث لو وجد لكان
حادثا وهذا المعنى ليس
متأخرا عن وجوده
لا يحتاج اليه فى دفعه لانه لم
يجعل الحدوث شرطا فى
الفعل بمعنى التأثير
والايجاد كيف وقد يجوز
ان يكون المعلول مع العلة
قديمين بل فى تسمية التأثير
والايجاد فعلا لادعائه ان
معنى الفعل هو الاحداث
واخراج الشئ من العدم
الى الوجود هذا ولا يخفى
عليك ان ما ذكر
فى الوجهين ليس ردا
لمذهبهم ولا ابطالا لمعتقدهم
بل هو نزاع معهم فى امر
لفظى لا حاصل فى نقده ولا
طائل فى رده مع ان الثانى
أعنى اعتبار الحدوث فى
مفهوم الفعل دعوى بلا
دليل والاول يمكن المناقشة
فى دليله والتزامه بان قول
العرب النار تحرق والثلج
يبرد وامثال ذلك من قبيل
المجاز خروج بالكلية عن
قانون اللغة وبعد عن
الانصاف الواجب رعايته
فى المناظرة مع انه لا ضرورة
فى ارتكابه ولا موجب
لالتزامه الا توهم كون
الفعل معتبرا فى مفهومات هذه الالفاظ وهو فى محل المنع واستدلاله على ان الفعل الحقيقى
ما يكون بالارادة بانا لو فرضنا حادثا توقف فى حدوثه على أمرين أحدهما ارادى والآخر غير ارادى اضاف العقل واللغة الفعل الى
الارادى مدفوع بانه ان أراد أنه يضاف اليه فقط دون الآخر فممنوع فانه كما يقال يروى السقاء كذلك يقال يروى الماء بل الثانى أشهر
فى الاستعمال وأظهر عند العقل وان أراد انه يضاف الى الارادى كما يضاف الى غيره فمسلم ولا يفيد المطلوب وما ذكره من ان من

الى رجله فانه يقدر بنفسه با قيامع عدم الرجل ولا يقدر على تقديره نفسه با قيامع عدم القلب فاذكره من
انه ينفعل عن الجسم تارة وتارة لا ينفعل عنه ليس كذلك (دليل سابع) قالوا القوى الدراكة بالآلات
الجسمانية يعرض لها من المواظبة على العمل بادامة الادراك كلال لان ادامة الحركة تفسد مزاج الاجسام
فتهلكها وكذلك الامور القوية الجلية الادراك توهنها او ربما تفسدها حتى لا تدرك عقيبها الاخفى
الاضعف كالصوت العظيم للسمع والنور العظيم للبصر فانهما ربما يفسدان ويمتنع عقيبهما عن ادراك
الصوت الخفى والمرئيات الدقيقة بل من ذاق الحلاوة الشديدة لا يحس بعدها بحلاوة دونها والامر فى
القوة العقلية بالعكس فان ادامتها النظر الى المعقولات لا يتعبها ودرك الضروريات الجلية يقويها
على درك النظريات الخفية ولا يضعفها وان عرض لها فى بعض الاوقات كلال فذلك لاستعمالها القوة
الخيالية واستعانتها بها فتضعف آلة القوة الخيالية فلا تخدم العقل وهذا من الطراز السابق (فانا نقول)
لا يبعد ان تختلف الحواس الجسمانية فى هذه الامور فليس ما يثبت منها للبعض يجب أن يثبت للآخر
بل لا يبعد ان تتفاوت الاجسام فيكون منها ما يضعفه نوع من الحركة ومنها ما يقويه نوع من الحركة
ولا يوهنه وان كان يؤثر فيه فيكون ثم سبب يجدد قواها بحيث لا تحس بالاثر فيها فكل هذا ممكن اذا الحكم
الثابت لبعض الاشياء ليس يلزم أن يثبت لكلها (دليل ثامن) قالوا أجزاء البدن كلها تضعف قواها
بعد منتهى النشو والوقوف عند الاربعين سنة فما بعدها فيضعف البصر والسمع وسائر القوى والقوى
العقلية فى أكثر الامور انما تقوى بعد ذلك ولا يلزم على هذا تعذر النظر فى المعقولات عند حلول المرض
بالبدن وعند الخرف بسبب الشيخوخة فانه مهما بان أنه يقوى مع ضعف البدن فى بعض الاحوال فقد
بان قوامه بنفسه فتعطله عند تعطل البدن مما لا يوجب كونه قائما بالبدن فان استثناء عين التالى
لا ينتج (فانا نقول) ان كانت القوة العقلية قائمة بالبدن فيضعفها ضعف البدن بكل حال والتالى محال
والمقدم محال واذا قلنا التالى موجود فى بعض الاحوال فلا يلزم أن يكون المقدم موجودا (ثم السبب
فيه) أن النفس لها فعل بذاتها اذا لم يعق عائق ولم يشغلها شاغل فان للنفس فعلين فعل بالقياس الى
البدن وهو السياسة له وتدبيره وفعل بالقياس الى مباديه والى ذاته وهو ادراك المعقولات وهما متمانعان
متعاندان فمهما اشتغل باحدهما انصرف عن الآخر وتعذر عليه الجمع بين الامرين وشواغله من جهة
البدن الاحساس والتخيل والشهوات والغضب والخوف والغم والوجع فاذا أخذت تتفكر فى معقول
تعطلت عليك هذه الاشياء الاخر بل مجرد الحس قد يمنع من ادراك العقل ونظره من غير أن يصيب آلة
العقل شئ أو يصيب ذاتها آفة والسبب فى كل ذلك اشتغال النفس بفعل عن فعل ولذلك يتعطل نظر
العقل عند الوجع والمرض والخوف فانه أيضا مرض فى الدماغ وكيف يستبعد التمانع فى اختلاف جهتى
فعل النفس وتعدد الجهة الواحدة قد يوجب التمانع فان الخوف يذهل عن الوجع والشهوة عن الغضب
والنظر فى معقول عن معقول آخر وآيته أن المرض الحال فى البدن ليس يتعرض لمحل العلوم لانه اذا عاد
صحالم يفتقر الى تعلم العلوم من رأس بل تعود هيئة نفسه كما كانت وتعود تلك العلوم بعينها من غير
استئناف تعلم (والاعتراض) أن نقول نقصان القوى وزيادتها لها أسباب كثيرة لا تنحصر فقد تقوى
بعض القوى فى ابتداء العمر وبعضها فى الوسط وبعضها فى الآخر وأمر العقل أيضا كذلك فلا يبقى الا أن

يدعى

الحق انما النار في الثاني يقال هو القاتل دون النار فبعد تسليمه يجوز أن يكون ذلك لخصوصية القتل لا مطلقا وغاية ما يرجع اليه
كلامه ومنتهى مقصده ومرامه ادعاء التلبيس عليهم ولهم أن يقولوا نريد بالفاعل المؤثر مطلقا بأي وجه كان بارادة أو بغير ارادة
وبالفعل الاثر تارة والتأثير أخرى سواء كان الاثر مسبوقا بالعدم أولا وسواء كان التأثير احداثا أو ايجادا من غير سبق العدم فان كان
وضع هذين اللفظين في لغة العرب لما أردناه فهما حقيقتان فيما أردناه والا ٧٧ فمجازان وأي فائدة لنا في كون لفظ الفعل
والفاعل حقيقة فيما
أردناه من المعنى أو أي
ضرر في مجازيتهما بل لو لم
يوضع هذان اللفظان لشيء
أصلا لم يكن في ذلك ضرر لنا
وأي حاجة لنا الى التلبيس
في معتقدنا فانا نصرح
جهارا بأن المبدأ الاول
موجب لا مختار وان العالم
قديم لا محدث بل ندعي
منادين بأعلى أصواتنا ان
الاختيار على الوجه الذي
يقول به المتكلمون نقص
لا يليق بجناب كبريائه
فأين قصد التلبيس
والتدليس ومحصول
كلامه في الثالث أعني
استحالة كون العالم فعلا له
تعالى على أصلهم اشرط
مشترك بين الفاعل
والفعل هو أنهم زعموا أن
الله تعالى واحد من جميع
الوجوه وان الواحد من
جميع الوجوه لا يصدر
عنه الا الواحد والعالم
مركب من مختلفات فلا
يتصور أن يكون فعلا له
تعالى على أصلهم (فان
قالوا) العالم بجملته غير
صادر عنه بغير واسطة بل
الصادر عنه جوهر مجرد
بسيط يعرف نفسه ومبدأه
يسمى في لسان الشرع بالملك وفي عرف الحكماء بالعقل ويصدر عنه عقل ثان وعن ذلك ثالث وتكثر الموجودات بالتوسط (قلنا)
فيلزم أن لا يكون في العالم شيء واحد مركب من آحاد بل تكون الموجودات كلها آحادا وليس كذلك فان الجسم عندهم مركب من
هيولى وصورة وهما صارا باجتماعهما شيئا واحدا وليس أحدهما علة للاخرى فان صدر مثل هذا المركب عن علة واحدة بطل قولهم
الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان صدر عن علة مركبة ينقل الكلام الى تلك العلة المركبة ولا بد من الانتهاء الى علة بسيطة اذ المبدأ

يدعي الغالب ولا يبعد أن يختلف الشم والبصر في أن الشم يقوى بعد الاربعين والبصر يضعف وان
تساويا في كونهما حالين في الجسم كما تتفاوت هذه القوى في الحيوانات فيقوى الشم من بعضها والسمع
من بعضها والبصر من بعضها لاختلاف أمزجتها ولا يمكن الوقوف على ضبطها ولا يبعد أن يكون مزاج
الآلات أيضا يختلف في حق الاشخاص وفي حق الاحوال ويكون أحد الاسباب في سبق الضعف في
البصر دون العقل ان البصر أقدم منه فانه مبصر في أول فطرته ولا يتم عقله الا بعد خمسة عشر سنة أو
زيادة على ما يشاهد اختلاف الناس فيه حتى قيل ان الشيب الى شعر الرأس أسبق منه الى شعر اللحية
لان شعر الرأس أقدم فهذه الاسباب ان خاض الخائض فيها ولم يرد هذه الامور الى مجاري العادات فلا
يمكن أن يبني عليها علما موثوقا به لان جهات الاحتمال التي فيها تزيد بها القوى أو تضعف لا تنحصر فلا
يورث شيء من ذلك يقينا (دليل تاسع) قالوا كيف يكون الانسان عبارة عن الجسم مع عوارضه وهذه
الاجسام لا تزال تنحل والغذاء يسد مسد ما ينحل حتى اذا رأينا صبيا انفصل من أمه فيمرض مرارا ثم
يذبل ثم يسمن وينمو فيمكننا أن نقول لم يبق فيه بعد الاربعين شيء من الاجزاء التي كانت موجودة عند
الانفصال بل كان أول وجوده من اجزاء المني فقط ولم يبق منه شيء من اجزاء المني بل انحل كل ذلك
وتبدل بغيره فيكون هذا الجسم غير ذلك الجسم ونقول هذا الانسان هو عين ذلك الانسان بعينه حتى انه
يبقى معه علوم من أول صباه ويكون قد تبدل جميع أجسامه فدل ان للنفس وجودا سوى البدن وان
البدن آلته (الاعتراض) ان هذا ينتقض بالبهيمة والشجرة اذا قيس حالة كبرهما بحالة الصغر فانه يقال
ان هذا ذاك بعينه كما يقال في الانسان وليس يدل ذلك على ان له وجودا غير الجسم وما ذكر في العلم
يبطل بحفظ الصور المتخيلة فانه يبقى في الصبي الى الكبر وان تبدل سائر اجزاء الدماغ فان زعموا أنه لم
يتبدل سائر أجزاء الدماغ فكذا سائر اجزاء القلب وهما من البدن فكيف يجوز أن يتبدل الجميع بل
نقول الانسان وان عاش مائة سنة مثلا فلا بد وأن يكون قد بقي فيه أجزاء من النطفة فأما ان يمحى عنه
فلا هو ذلك الانسان باعتبار ما بقي كما انه يقال هذا ذاك الشجر وهذا ذاك الفرس ويكون بقاء المني
مع كثرة التحلل والتبدل (مثاله) ما اذا صب في موضع رطل ماء ثم صب عليه رطل آخر ماء حتى اذا
اختلط به ثم أخذ منه رطل ثم صب عليه رطل آخر ثم أخذ منه رطل ثم لا يزال يفعل كذلك ألف مرة فنحن
في المرة الاخيرة نحكم بأن شيئا من الماء الوارد الاول باق فانه ما من رطل يؤخذ منه الا وفيه شيء من ذلك الماء
لانه كان موجودا في الكرة الثانية والثالثة قريبة من الثانية والرابعة من الثالثة وهكذا الى الآخر
وهذا على أصلهم حيث جوزوا انقسام الاجسام الى غير نهاية فانصباب الغذاء في البدن وانحلال أجزاء
البدن يضاهي صب الماء في هذا الاناء واغترافه منه (دليل عاشر) قالوا القوة العقلية تدرك الكليات
العامة العقلية التي يسميها المتكلمون أحوالا فتدرك الانسان المطلق عند مشاهدة الحس لشخص
انسان معين وهو غير الشخص المشاهد فان المشاهد في مكان مخصوص ومقدار مخصوص ووضع
مخصوص والانسان المعقول المطلق مجرد عن هذه الامور بل يدخل فيه كل ما ينطلق عليه اسم
الانسان وان لم يكن على لون المشاهد وقدره ووصفه ومكانه بل الذي يمكن وجوده في المستقبل يدخل
فيه بل لو عدم الانسان لبقي حقيقة الانسان في العقل مجردا عن هذه الخواص وهكذا كل شيء يشاهده

الحس متخصصا يحصل منه العقل حقيقة ذلك الشخص كليا مجردا عن المواد والاوضاع حتى تقسم أوصافه الى ما هو ذاتي مثل الجسمية للشجر والحيوان والحيوانية للانسان والى ما هو عرضي له كالبياض والطول للانسان والشجر ونحكم بكونه ذاتيا وعرضيا على جنس الانسان والشجر وكل ما يدركه لا على الشخص المشاهد فدل على ان الكلي المجرد عن القرائن المحسوسة معقول عنده وثابت في عقله وذلك الكلي المعقول لا اشارة اليه ولا وضع له ولا مقدار فاما ان يكون تجرده عن الوضع والمادة بالاضافة الى المأخوذ منه وهو محال فان المأخوذ منه ذو وضع واين ومقدار واما أن يكون بالاضافة الى الآخذ وهو النفس العاقلة فينبغي أن لا يكون للنفس وضع ولا اليه اشارة ولا له مقدار والا لو ثبت ذلك لثبت للذي حل فيه (الاعتراض) ان المعنى الكلي الذي وضعتموه حالا في العقل غير مسلم بل لا يحل في العقل الا ما يحل في الحس ولكن يحل في الحس مجموعا ولا يقدر الحس على تفصيله والعقل يقدر على تفصيله ثم اذا فصل كان المفصل المفرد عن القرائن في العقل في كونه جزئيا كالمقرون بقرائنه الا ان الثابت في العقل يناسب المعقول وامثاله مناسبة واحدة فيقال انه كلي على هذا المعنى وهو أن في العقل صورة المعقول المفرد الذي أدركه الحس أولا ونسبة تلك الصورة الى سائر آحاد المفرد الذي أدركه ذلك الحس نسبة واحدة فانه لو رأى انسانا آخر لم تحدث له هيئة أخرى كما اذا رأى فرسا بعد انسان فانه تحدث فيه صورتان مختلفتان ومثل هذا قد يعرض في مجرد الحس فان من رأى الماء حصل في خياله صورة فلو رأى الدم بعده حصلت له صورة أخرى فلو رأى ماء آخر لم تحدث صورة أخرى بل الصورة التي انطبعت في خياله من الماء مثال لكل واحد من آحاد المياه فقد يظن أنه كلي بهذا المعنى وكذلك اذا رأى اليد مثلا حصل في الخيال وفي العقل وضع أجزائه بعضها مع بعض وهو انبساط الكف وانقسام الاصابع عليه وانتهاء الاصابع مع الاظفار ويحصل مع ذلك صغره وكبره ولونه فان رأى يدا أخرى تماثلها في كل شيء لم يتجدد له صورة أخرى بل لا تؤثر المشاهدة الثانية في احداث شيء جديد في الخيال كما اذا رأى الماء بعد الماء في اناء واحد على قدر واحد وقد يرى يدا أخرى تخالفها في اللون والقدر فيحدث له لون آخر وقدر آخر ولا يحدث له صورة جديدة لليد فان اليد الصغيرة السوداء تشارك اليد الكبيرة البيضاء في وضع الاجزاء وتخالفها في اللون والقدر فما تساوي فيه الاول لا تتجدد صورته اذ تلك الصورة هي هذه الصورة بعينها وما يخالفه يتجدد صورته فهذا معنى الكلي في العقل والحس جميعا فان العقل اذا أدرك صورة الجسم من الحيوان فلا يستفيد من الشجر صورة جديدة في الجسمية كما في الخيال بادراك صورة الماء في وقتين وكذا في كل متشابهين وهذا لا يؤذن بثبوت كلي لا وضع له أصلا على ان العقل قد يحكم بثبوت شيء لا اشارة اليه ولا وضع له كحكمه بوجود صانع العالم ولكن من أين ان ذلك لا يتصور قيامه بجسم وفي هذا القسم يكون المنتزع من المادة هو المعقول في نفسه دون العقل العاقل فاما في المأخوذ من المواد فوجهه ادراكه (مسئلة) في ابطال قولهم ان النفوس الانسانية يستحيل عليها العدم بعد وجودها وانها سرمدية لا يتصور فناؤها فيطالبون بالدليل عليه (ولهم دليلان احدهما) قولهم ان عدمها لا يخلو اما ان يكون بموت البدن أو بضد يطرأ عليها أو بقدرة القادر وباطل ان تنعدم بموت البدن فان البدن ليس محلا لها بل هو آلة تستعملها النفس بواسطة القوى التي في البدن وفساد الآلة لا يوجب فساد مستعمل الآلة الا ان يكون

الاول بسيط وفي المعلولات مركب فلو لم ينته المعلول المركب الى علة بسيطة لم يتصور انتهاء سلسلة المعلولات الى المبدا الاول فيبطل قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وايضا يلزم ان لا يوجد شيئان ليس أحدهما في سلسلة الترتيب علة للآخر متأخرا على الولاء او بتوسط الغير من المعال وذلك باطل لانا نعلم قطعا وجود موجودات لا تعلق لبعضها ببعض ولا يخفى عليك ان ما زعموه من ان المبدا

الاول واحد من جميع الوجوه وان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لا يستلزم أن لا يكون العالم المركب من المختلفات فعلا له فاذا فرضنا مبدا أول واحدا من جميع الوجوه وليكن (ا) مثلا وصدر عنه شيء واحد وليكن (ب) فهو في أولى مراتب معلولاته ثم من الجائز ان يصدر عن (ا) بتوسط (ب) شيء وليكن (ج) وعن (ب) وحده شيء وليكن (د) فيصير في ثانية المراتب شيئان لا تقدم لاحدهما على الآخر ثم من الجائز أن يصدر عن (ا) بتوسط (ج) وحده شيء وبتوسط (د) وحده ثان وبتوسط (ج د) معا ثالث وبتوسط (ب ج) رابع وبتوسط (ب د) خامس وبتوسط (ب ج د) سادس وعن (ب) بتوسط (ج) سابع وبتوسط (د) ثامن وبتوسط (ج د) معا تاسع وعن (ج) وحده عاشر وعن (د) وحده حادي عشر وعن (ج د) معا ثاني عشر وتكون هذه كلها في ثالثة المراتب ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا يحصى عددها فظهر أنه لا يلزم من المقدمتين المذكورتين أن لا يكون العالم المركب من المختلفات فعلا له غايته أنه لا يكون جميعه فعلا له بالذات وبلا واسطة لكن انتفاء التوسط غير معتبر في مفهوم الفعل فان الامام قد اعترف سابقا بان انسانا اذا لقي انسانا آخر في النار فمات كان القاتل هو الملقي وان كان بتوسط النار ولا ان يوجد شيئان ليس أحدهما في سلسلة الترتيب علة للآخر نعم ما ذكروه في كيفية صدور الكثرة من المبدا الواحد لا يخلو عن وجوه من الخلل كما عرفت (الفصل السادس في تعجيزهم عن الاستدلال على وجود الصانع للعالم الذي هو السموات وما فيها والعناصر وما يتركب منها) قال الامام الغزالي من قال

بحدوث العالم فذهبهم فى القول بالصانع معقول ضرورة ان كل حادث لابدله من محدث ولا يتسلسل لامتناعه بل ينتهى الى قديم
ومن قال بان العالم قديم غير محتاج الى صانع فمذهبهم أيضا مفهوم وان كان باطلا بالدليل وأما الفلاسفة فهم مع قولهم بقدم العالم أثبتوا
له صانعا وهذا الوضع متناقض لايحتاج فيه الى ابطال (واقول) ان أراد أن قدم شئ ينافى معلوليته وكونه أثر العلة فممنوع كيف وقد
جوزه من قبل وان أراد أن الصانع هو الذى أوجد بعد ما لم يوجد فهذا على تقدير تسليمه لايضرهم لانهم لايثبتون للعالم
صانعا بهذا المعنى حتى يلزم
التناقض بل يثبتون العلة
لوجوده لكونه ممكنا فان
سموا تلك العلة صانعا فلا
يعنون به المحدث بل
الموجد فلا تناقض فى
مذهبهم (هذا) قالوا فى
اثبات مبدإ العالم ان
ضرورة العقل حاكمة بان
كل موجود لايخلو من أن
يكون ممكنا أو واجبا لانه
ان احتاج فى وجوده الى
غيره فهو ممكن والا فواجب
ولاشك فى وجود موجود
فهو ان كان واجبا ثبت
المطلوب اذلابد من
استناد الممكنات اليه
دفعا للدور أو التسلسل
وان كان ممكنا فلابد له من
علة فتلك العلة ان كان
لها علة ننقل الكلام اليها
فاما أن يدور أو يتسلسل
العلل الى غير النهاية أو
ينتهى الى موجود لاعلة
له والاولان باطلان فتعين
الثالث ولايجوز أن يكون
ذلك الموجود جسما لان
كل جسم مركب
والموجود الذى يستغنى
عن العلة لايجوز أن يكون
مركبا لان كل مركب
محتاج الى علة ولاجزائه
لان كلا من جزأى الجسم محتاج الى الآخر ولانهما لاعقلا لان الواجب واحد حق من جميع الوجوه وهما ليسا كذلك فتعين ان
لنا موجودا خارجا عن جملة العالم علة وهو المطلوب واعترض عليه الامام الغزالى رحمه الله تعالى بوجهين (أحدهما) انه لم لايجوز
أن يكون ذلك المبدأ شيأ من الافلاك وما ذكروه من ان كل جسم مركب والواجب ليس كذلك فسيجئ الكلام عليه ان شاء الله تعالى
(وثانيهما) انه لم لايجوز أن يكون لكل علة علة الى غير النهاية واستحالة التسلسل لاتستبين على أصلهم اذ ليست تلك الاستحالة ضرورية

حالا فيها منطبعا كالنفوس البهيمية والقوى الجسمانية ولان للنفس فعلا بغير مشاركة آلة وفعلا
بمشاركتها فالفعل الذى لها بمشاركة آلة التخيل والاحساس والشهوة والغضب فلا جرم يفسد بفساد
البدن ويفوت بفواتها وفعلها بذاتها دون مشاركة البدن ادراك المعقولات المجردة عن المواد ولاحاجة
فى كونه مدركا للمعقولات الى البدن بل الاشتغال بالبدن يعوقها عن المعقولات ومهما كان له فعل
دون البدن ووجود دون البدن لم تفتقر فى قوامها الى البدن وباطل أن يقال انها تنعدم بضداذ
الجواهر لاضد لها ولذلك لاينعدم فى العالم الا الاعراض والصور المتعاقبة على الأشياء اذ تنعدم صورة
المائية بضدها وهو صورة الهوائية والمادة التى هى المحل لاتنعدم قط وكل جوهر ليس فى محل فلا
يتصور عدمه بالضد اذ لاضد لما ليس فى محل فان الاضداد هى المتعاقبة على محل واحد وباطل أن يقال
تفنى بالقدرة اذ العدم ليس شيأ حتى يتصور وقوعه بالقدرة وهذا عين ما ذكروه فى مسئلة أبدية العالم
وقد قررناه وتكلمنا عليه (والاعتراض عليه من وجوه * الاول) انه بناء على ان النفس لاتموت بموت
البدن لانه ليس حالا فى جسم وهو بناء على المسئلة الاولى وقد لانسلم ذلك (الثانى) هو انه مع انه لايحل
البدن عندهم وله علاقة بالبدن حتى لم يحدث الا بحدوث البدن هذا ما اختاره ابن سينا والمحققون
وانكروا على افلاطون قوله ان النفس قديمة ويعرض لها الاشتغال بالابدان بمسلك برهانى محقق وهو
ان النفوس قبل الابدان ان كانت واحدة فكيف انقسمت وما لا عظم له ولا مقدار لايعقل انقسامه
وان زعم انه لاينقسم فهو محال اذ نعلم ضرورة أن نفس زيد غير نفس عمرو ولو كانت واحدة لكانت
معلومات زيد معلومة لعمرو فان العلم من صفات ذات النفس وصفات الذات تدخل مع الذات فى كل
اضافة وان كانت النفوس متكثرة فبماذا تكثرت ولم تتكثر بالمواد ولا بالاماكن ولا بالازمنة ولا بالصفات
اذ ليس فيها ما يوجب اختلاف الصفة بخلاف النفوس بعد موت البدن فانها تتكثر باختلاف الصفات
عند من يرى بقاءها لانها استفادت من الابدان هيئات مختلفة لاتتماثل نفسان منها فان هيئاتها تحصل
من الاخلاق والاخلاق قط لاتتماثل كما ان الخلق الظاهر لايتماثل ولو تماثلت لاشتبه علينا زيد بعمرو
ومهما ثبت بحكم هذا البرهان حدوثه عند حدوث النطفة فى الرحم واستعداد مزاجها لقبول النفس
المدبرة ثم قبلت النفس لالانها نفس فقط اذ قد تستعد فى رحم واحد نطفتان لتوأمين فى حالة واحدة
للقبول فيتعلق بهما نفسان يحدثان من المبدأ الاول بواسطة أو بغير واسطة ولا يكون هذا مدبر الجسم
ذاك ولا نفس ذاك مدبر الجسم هذا فليس الاختصاص الا بعلاقة خاصة بين النفس المخصوص وبين
ذلك البدن المخصوص والا فلا يكون بدن أحد التوأمين لقبول هذه النفس أولى من الآخر والا فقد
حدثت نفسان معا واستعدت نطفتان لقبول المدبرين معا فما المخصص فان كان ذلك المخصص هو
الانطباع فيه فيبطل ببطلان البدن وان كان ثم وجه آخر به العلاقة بين هذا النفس على الخصوص وبين
هذا البدن على الخصوص حتى كانت تلك العلاقة شرطا فى حدوثه فاى بعد فى أن تكون شرطا فى بقائه
فاذا انقطعت العلاقة انعدمت النفس ثم لايعود وجودها الا باعادة الله سبحانه وتعالى على سبيل البعث
والنشور كما ورد به الشرع فى المعاد (فان قيل) اما العلاقة بين النفس والبدن فليس الا بطريق نزوع
طبيعى وشوق جبلى خلق فيها الى هذا البدن خاصة يشغلها ذلك عن غيره من الابدان ولايخليها فى لحظة

بلا خلاف والمعتمد من الأدلة المذكورة لاستحالته برهان التطبيق وهو منقوض بحوادث متعاقبة لا أول لها وهم معترفون بجوازها بل بوقوعها وأما المتكلمون فهم يمنعون الحوادث المتعاقبة التي لا تتناهى ولا يجوزونها فلا ينتقض بها على أصولهم وأجيب عنه بأن الحوادث المتعاقبة التي لا أول لها غير مجتمعة في الوجود فلا يتصور التطبيق بين أجزائها إلا في الخارج لعدم اجتماعها فيه ولا في الذهن لاستحالة وجود ما لا يتناهى على سبيل التفصيل في الذهن ووجودها الإجمالي فيه غير كاف للتطبيق كما يشهد به الوجدان ولا جريان للدليل فيها فلا نقض وهذا بخلاف الأجسام المجتمعة في الوجود المترتبة بالمكان إلى غير النهاية فإنها لوجودها مجتمعة وترتبها وضعا يجري فيها التطبيق ويتم البرهان فلذلك حكموا ببطلانه (فإن قلت) النقض بالحوادث المتعاقبة وإن سلمنا اندفاعه لكنه ينتقض هذا الدليل بالنفوس الإنسانية التي لا نهاية لأعدادها عندهم مع كونها مجتمعة في الوجود لبقائها بعد خراب البدن إلى الأبد على ما زعموه (قلت) لا نقض بالنفوس الإنسانية أيضا إذ ليس بينها ترتب لا وضعا ولا طبعا فلا يجري فيها البرهان المذكور إذ لا يلزم من كون الأولى من إحدى الجملتين بإزاء الأولى من الجملة الأخرى كون الثانية بإزاء الثانية والثالثة بإزاء الثالثة وهكذا حتى يتم التطبيق اللهم إلا إذا لاحظ العقل كل واحدة من الجملة الأولى واعتبرها بإزاء واحدة من الجملة الأخرى لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلة لا دفعة ولا في زمان متناه حتى يتصور ذلك التطبيق ويظهر الخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع اعتبار العقل على الوهم والعقل وللقائل أن يقول الحوادث المتعاقبة وإن لم تجتمع في الوجود الخارجي لكنها مجتمعة في الوجود الظلي عندهم لكونها ثابتة معا في علم الملأ الأعلى وذلك يكفينا في إتمام النقض على أصولهم (لا يقال) لعلهم يثبتون تلك العلوم على نحو آخر غير الوجود الذهني أو لعلهم لا يثبتون لها ترتبا في تلك العلوم لعدم دخول الزمان فيها (لأنا نقول) ليس غرضنا أن دليل إبطال التسلسل لا يتم مطلقا بل المقصود

فتبقى مقيدة بذلك الشوق الجبلي بالبدن المعين مصروفة عن غيره وذلك لا يوجب فسادها بفساد البدن الذي هي مشتاقة بالجملة إلى تدبيره نعم قد يبقى ذلك الشوق بعد فساد البدن إن استحكم في الحياة اشتغالها بالبدن بإعراضها عن كسر الشهوات وطلب المعقولات فتتأذى بذلك الشوق مع فوات الآلة التي يصل بها الشوق إلى مقتضاها وأما تعين نفس زيد لشخص زيد في أول الحدوث فلسبب ومناسبة بين البدن والنفس لا محالة حتى يكون هذا البدن مثلا أصلح لهذه النفس من الآخر لزيد مناسبة بينهما فيترجح اختصاصه وليس في القوة البشرية إدراك خصوص تلك المناسبات وعدم اطلاعنا على تفصيله لا يشككنا في أصل الحاجة إلى مخصص ولا يضرنا أيضا في قولنا إن النفس لا تفنى بفناء البدن (قلنا) مهما غابت المناسبة عنا وهي المقتضية للاختصاص فلا يبعد أن تكون تلك المناسبة المجهولة على وجه يحوج النفس في بقائها إلى بقاء البدن حتى إذا فسد فسدت فإن المجهول لا يمكن الحكم عليه بأنه يقتضي التلازم أم لا فلعل تلك النسبة ضرورية في وجود النفس فإن انعدمت انعدمت فلا ثقة بالدليل الذي ذكروه (الاعتراض الثالث) هو أنه لا يبعد أن يقال تنعدم بقدرة الله تعالى كما قررناه في مسئلة سرمدية العالم (الاعتراض الرابع) هو أن يقال ذكرتم أن هذه الطرق الثلاث في العدم متعينة وهو غير مسلم فما الدليل على أن عدم الشيء لا يتصور إلا بطريق من هذه الطرق الثلاث فإن التقسيم إذا لم يكن دائرا بين النفي والإثبات فلا يبعد أن يزيد على الثلاث والأربع فلعل للعدم طريقا رابعا وخامسا سوى ما ذكرتموه لحصر الطرق في هذه الثلاث غير معلوم بالبرهان (دليل ثان) وعليه تعويلهم أن قالوا كل جوهر ليس في محل فيستحيل عليه العدم بل البسائط لا تنعدم قط وهذا الدليل يثبت فيه أولا أن موت البدن لا يوجب انعدامه كما سبق فبعد ذلك يقال يستحيل أن ينعدم بسبب ما أي سبب كان ففيه قوة الفساد قبل الفساد أي إمكان انعدام سابق على الانعدام كما أن ما يطرأ وجوده من الحوادث فيكون إمكان الوجود سابقا على الوجود ويسمى إمكان الوجود قوة الوجود وإمكان العدم قوة الفساد وكما أن إمكان الوجود وصف إضافي لا يقوم إلا بشيء حتى يكون إمكانا بالإضافة إليه فكذلك إمكان العدم ولذلك قيل إن كل حادث مفتقر إلى مادة سابقة يكون فيها إمكان وجود الحادث وقوته كما سبق في مسئلة قدم العالم فالمادة التي فيها قوة الوجود قابلة للوجود الطارئ والقابل غير المقبول فيكون القابل موجودا مع المقبول عند طريانه وهو غيره فكذلك قابل العدم ينبغي أن يكون موجودا عند طريان العدم حتى يعدم منه شيء كما وجد فيه شيء ويكون ما عدم غير ما بقي ويكون ما بقي هو الذي فيه قوة العدم وقبوله وإمكانه كما أن ما بقي عند طريان الوجود يكون غير ما طرأ وقد كان فيه قوة قبول للطارئ فيلزم أن يكون الشيء الذي طرأ عليه العدم مركبا من شيئين من قوة العدم ومن قابل للعدم بقي مع طريان العدم وقد كان هو حامل قوة العدم قبل طريان العدم ويكون حامل القوة كالمادة والمنعدم منها كالصورة ولكن النفس بسيطة وهي صورة مجردة عن المادة لا تركيب فيها فإن فرضنا فيها تركيبا من صورة ومادة فنحن ننقل البيان إلى المادة التي هي الأصل الأول إذ لا بد وأن ينتهي إلى أصل فنحيل العدم على ذلك الأصل وهو المسمى نفسا كما نحيل العدم على مادة الأجسام فإنها أزلية أبدية وإنما تحدث عليها الصور وتنعدم منها الصور وفيها قوة طريان الصور عليها وقوة انعدام الصور عنها فإنها قابلة للضدين

على السواء وقد ظهر من هذا ان كل موجود أحدى الذات يستحيل عليه العدم ويمكن تفهيم هذا بصيغة أخرى وهي ان قوة الوجود للشيء يكون قبل وجود الشيء فيكون لغير ذلك الشيء ولا يكون نفس قوة الوجود (بيانه) ان الصحيح البصر يقال انه باصر بالقوة أي فيه قوة الابصار ومعناه ان الصفة التي لا بد منها في العين ليصح الابصار موجودة وان تأخر الابصار فلتأخر شرط آخر فتكون قوة الابصار للسواد مثلا موجودة للعين قبل ابصار السواد بالفعل فان حصل ابصار السواد بالفعل لم تكن قوة ابصار ذلك السواد موجودة عند وجود ذلك الابصار اذ لا يمكن أن يقال مهما حصل الابصار فهو مع كونه موجود بالفعل موجود بالقوة بل قوة الوجود لا تضاهي حقيقة الوجود الحاصل بالفعل أبدا واذا ثبتت هذه المقدمة فنقول لو انعدم الشيء البسيط لكان امكان العدم قبل العدم حاصلا لذلك الشيء وهو المراد بالقوة فيكون امكان الوجود أيضا حاصلا فان ما أمكن عدمه فليس بواجب الوجود فهو ممكن الوجود فلا نعني بقوة الوجود الا امكان الوجود فيؤدي الى ان يجتمع في الشيء الواحد قوة وجود نفسه مع حصول وجوده بالفعل فيكون وجوده بالفعل هو عين قوة الوجود وقد بينا ان قوة الابصار تكون في العين التي هي غير الابصار ولا تكون في نفس الابصار اذ يؤدي الى ان يكون الشيء بالقوة والفعل وهما متناقضان بل مهما كان الشيء بالقوة لم يكن بالفعل ومهما كان بالفعل لم يكن بالقوة وفي اثبات قوة العدم للبسيط قبل العدم اثبات القوة للوجود في حالة الوجود وهو محال وهذا بعينه هو الذي قررناه لهم في مصيرهم الى استحالة حدوث المادة والعناصر واستحالة عدمها في مسئلة أزلية العالم وأبديته ومنشأ التلبيس وضعهم الامكان وصفا مستدعيا محلا يقوم به وقد تكلمنا عليه بما فيه مقنع فلا نعيده فان المسئلة هي تلك المسئلة فلا فرق بين أن يكون المتكلم فيه جوهر مادة أو جوهر نفس

﴿مسئلة﴾ في ابطال انكارهم لبعث الاجساد ورد الارواح الى الابدان ووجود النار الجسمانية ووجود الجنة والحور العين وسائر ما وعد به الناس وقولهم ان ذلك أمثلة ضربت لعوام الخلق لتفهيم ثواب وعقاب روحانيين هما أعلى رتبة من الجسمانيين وهو مخالف لاعتقاد المسلمين كافة فلنقدم تفهيم معتقدهم في الامور الاخروية ثم نعترض عما يخالف الاسلام من جملته وقد قالوا ان النفس تبقى بعد الموت بقاء سرمديا اما في لذة لا يحيط الوصف بها لعظمها واما في ألم لا يحيط الوصف به لعظمه ثم قد يكون ذلك الألم مخلدا وقد ينقضي على طول الزمان ثم تتفاوت طبقات الناس في درجات الألم واللذة تفاوتا غير محصور كما يتفاوتون في المراتب الدنيوية ولذاتها تفاوتا غير محصور واللذة السرمدية للنفوس الكاملة الزكية والالم السرمدي للنفوس الناقصة الملطخة والالم المنقضي للنفوس الكاملة الملطخة ولا تنال السعادة المطلقة الا بالكمال والتزكية والطهارة والكمال بالعلم والزكاء بالعمل ووجه الحاجة الى العلم أن القوة العقلية غذاؤها ولذتها في درك المعقولات كما ان القوة الشهوانية لذتها في نيل المشتهى والقوة البصرية لذتها في النظر الى الصور الجميلة وكذا سائر القوى وانما يمنعها من الاطلاع على المعقولات البدن وشواغله وحواسه وشهواته والنفس الجاهلة في الحياة الدنيا حقها ان تتألم بفوات لذة النفس لكن الاشتغال بالبدن ينسيها نفسها ويلهيها عن ألمها كالخائف لا يحس بالألم وكالخدر لا يحس بالنار واذا بقيت ناقصة حتى انحط عنها شغل البدن كانت في صورة الخدر اذا عرض على النار فلا يحس بالألم فاذا زال

الزامهم بانه لا يتم على أصولهم فلا يثبت وجود المبدا الاول على قوانينهم وهذا المقصود حاصل لانهم قائلون بان علوم العقول والنفوس بحصول صور الاشياء فيها بل علم المبدا الاول أيضا عند الشيخ أبي علي فتكون الحوادث المتعاقبة في الوجود الخارجي مجتمعة في علومهم بحسب وجوداتها الظلية وأما عدم الترتب في تلك العلوم لعدم دخول الزمان فيها فليس بشيء أما أولا فلان الترتب بين تلك الحوادث ليس بمجرد ترتب أزمنتها بل بينها ترتب طبيعي عندهم لتوقف بعضها على بعض كما تقرر من قواعدهم (لا يقال) الترتب الطبيعي بين الحوادث انما هو في الوجود الاصلي دون الظلي (لانا نقول) علم المبادي العالية بالاشياء عندهم بسبب العلم بعللها وكل حادث جزء من علة حادث آخر وكذا علم كل واحد من الحوادث جزء من علة علم الآخر فيحصل الترتب الطبيعي بحسب الوجود الظلي أيضا وأما ثانيا فلان عدم دخول الزمان في تلك العلوم انما هو بحسب أوصافه الثلاثة أعني المضي والحالية والاستقبالية على معنى ان علمها بالحوادث ليس من حيث ان بعضها واقع الآن وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل اذ لا ماضي ولا حال ولا مستقبل بالنسبة اليها لكنها تعلمها بأوقاتها الواقعة هي فيها وذلك يكفي في الترتب بحسب الاوقات فينتظم برهان التطبيق فيها على ما يقتضيه قواعدهم فيكون منقوضا بها وأما النفوس الانسانية فزعم بعضهم ان بينها ترتبا وضعيا وطبعيا فيجري فيها برهان التطبيق فينتقض على أصولهم بها اما وضعا فبحسب ترتب أجزاء الزمان الواقعة هي فيها وأما طبعا فلان نفس الابن موقوفة على بدنه الموقوف على نفس الاب المولدة لمادة بدن الابن ويرد الجريان باعتبار الترتب الوضعي بان جميع الآحاد لا ترتب فيها اذ قد يحدث منها جملة في زمان وجملة أخرى أقل أو أكثر في زمان آخر وقد يحصل منها آحاد في أزمنة مترتبة ولا يتصور الترتيب في الجميع بمجرد ترتب أجزاء الزمان وأما البعض منها فقد يترتب كنفس زيد مع نفوس آبائه الى ما لا نهاية له لكنها من حيث انها مضافة

الى أزمنة حدوثها غير مجتمعة فى الوجود لامتناع اجتماع تلك الأزمنة و بدونها لاتكون مترتبة و باعتبار الترتب الطبيعى بان نفس الاب علة لحركات مخصوصة هى علل معدة لحصول مادة الابن الذى له دخل فى حدوث نفس الابن فيترتب له حينئذ سلسلة من نفس الاب وتلك الحركات والبدن ونفس الابن وقد عدم من تلك السلسلة بعض آحادها أعنى الحركات المخصوصة والبدن فلا ينطبق آحادها بعضها على بعض لامتناع انطباق ٨٢ الموجود على المعدوم والمعدومات بعضها على بعض وأما الآحاد الباقية فلا ترتب بينها لان الارتباط بينها انما يكون بواسطة تلك المعدومات فاذا انتفت لم يبق بينها ارتباط وتعلق بل كل منها موجود على حيالها من غير توقف على آخر فلا ينطبق بعضها على بعض الا اذا لاحظ العقل كل واحد منها واعتبر بازاء الآخر وقد عرفت عجزه عنها (فان قيل) للحكماء برهان قاطع على استحالة التسلسل فى العلل غير برهان التطبيق فيتم به اثبات المبدا الأول للموجودات وهو انه لو استند كل ممكن الى ممكن آخر لا الى نهاية فجميع تلك السلسلة اذا اخذت بحيث لا يدخل فيها غيرها ولا يشذ عنها شئ منها لاشك انه ممكن لاحتياجه الى أجزائه التى هى غيره فله علة لامكانه وتلك العلة لا يجوز ان تكون نفسه لامتناع كون الشئ علة لنفسه والا لتقدم على نفسه واستحالته ضرورية ولا جزأه لأن موجد الكل موجد لكل جزء من أجزائه فيكون ذلك الجزء علة لنفسه وهو محال لما علمت فتعين ان تكون خارجة عنه وتلك العلة الخارجة توجد لا محالة جزأ من أجزاء تلك السلسلة النفس اذ لو وقع كل جزء منها بغيرها كان المجموع أيضا واقعا بغيرها اذ ليس فى المجموع شئ سوى تلك الاجزاء فلم تكن العلة الخارجة علة للمجموع وقد فرض خلافه واذا كانت العلة الخارجة موجدة لجزء من أجزاء السلسلة فلا بد أن تكون علة لفرد منها اما استقلالا او بدون استقلال ولا يجوز ان يكون الفرد المعلول لتلك العلة الخارجة هو المعلول الاخير أو المتوسط والا لزم توارد العلتين المستقلتين على

الحد رشعر بالألم العظيم دفعة واحدة هجوما والنفس المدركة للمعقولات قد تلتذ بها التذاذا حقيقيا قاصرا عما يقتضيه طباعها وذلك أيضا لشواغل البدن وأنس النفس بشهواتها ومثاله مثال المريض الذى فى فيه مرارة يستبشع الشئ الطيب الحلو ولا يشتهى الغذاء الذى هو أتم أسباب اللذة فى حقه فلا يتلذذ به لما عرض من المرض فالنفوس الكاملة بالعلوم اذا انحط عنها أعباء البدن وشواغله بالموت كان مثاله مثال من عرض عليه الطعم الالذ والذوق الاطيب وكان به عارض مرض يمنعه من الادراك فزال العارض فادرك اللذة العظيمة دفعة أو مثال من اشتد عشقه فى حق شخص فضاجعه ذلك الشخص وهو نائم أو مغمى عليه أو سكران ولا يحس به فينتبه فجأة فيشعر بلذة الوصال بعد طول الانتظار دفعة واحدة وهذه اللذات حقيرة بالاضافة الى اللذات الروحانية العقلية الا أنه لا يمكن تفهيمها للانسان الا بامثلة مما شاهده الناس فى هذه الحياة وهذا كما لو أردنا أن نفهم الصبى أو العنين لذة الجماع لم نقدر عليه الا بان نمثل فى حق الصبى باللعب الذى هو الذ الاشياء عنده وفى حق العنين لذة أكل الطيب مع شدة الجوع ليصدق باصل وجود اللذة ثم يعلم أن ما فهمه بالمثال ليس يحقق عنده لذة الجماع وان ذلك لا يدرك الا بالذوق والدليل على ان اللذة العقلية أشرف من اللذات الجسمانية أمران (أحدهما) ان حال الملائكة أشرف من حال السباع والحمار بل من البهائم وليس لها اللذات الحسية من الجماع والاكل وانما لها لذة الشعور بكمالها وجمالها الذى خصت به فى نفسها فى اطلاعها على حقائق الاشياء وقربها من رب العالمين فى الصفات لا فى المكان وفى رتبة الوجود فان الموجودات حصلت من الله على ترتيب ووسائط والذى يقرب من الوسائط رتبته لا محالة أعلى (والثانى) ان الانسان أيضا قد يؤثر اللذات العقلية على الحسية فان الذى يتمكن من غلبة عدو والشماتة به فهو يهجر فى تحصيلها ملاذ الانكحة والاطعمة بل قد يهجر الاكل طول النهار فى لذة غلبة الشطرنج والنرد مع خسة الامر فيه ولا يحس بالم الجوع وكذلك المتشوف الى الحشمة والرئاسة اذا كان يتردد بين انخراق حشمته بقضاء الوطر من عشيقته مثلا بحيث يعرفه غيره و يشتهر عنه فيؤثر الحشمة و يترك قضاء الوطر و يستحقر ذلك محافظة على ماء الوجه فيكون ذلك لا محالة الذ عنده بل ربما يهجم الشجاع على جم غفير من الشجعان مستحقرا خطر الموت شغفا بما يتوهمه بعد الموت من لذة الثناء والاطراء عليه فاذن اللذات العقلية الاخروية أفضل من اللذات الحسية الدنيوية ولولا ذلك لما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم آ له حاكيا عن الله تعالى أعددت لعبادى الصالحين مالا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وقال تعالى ولا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين وهذا وجه الحاجة الى العلم النافع ومن جملته العلوم العقلية المحضة وهى العلم بالله وصفاته وملائكته وكتبه وكيفية وجود الاشياء منه وما وراء ذلك ان كان وسيلة اليه فهو نافع لاجله وان لم يكن وسيلة اليه كالنحو واللغة والشعر وأنواع العلوم المتفرقة فهى صناعات وحرف كسائر الصناعات وأما الحاجة الى العمل والعبادة فلتزكية النفس وان النفس فى هذا البدن مصدودة عن درك حقائق الاشياء لا لكونها منطبعة فى البدن بل لاشتغالها ونزوعها الى شهواتها وشوقها الى مقتضياته وهذا النزوع والشوق هيئة للنفس ترسخ فيها وتتمكن منها بطول المواظبة على اتباع الشهوات والمثابرة على الانس بالمحسوسات المستلذة فاذا تمكنت من النفس فات البدن كانت هذه الصفات متمكنة من

النفس ومؤذية من وجهين (أحدهما) انه امتناعها عن لذاتها الخاصة بها وهو الاتصال بالملائكة والاطلاع على الامور الجليلة الالهية ولا يكون معها البدن الشاغل فيلهيها عن التألم كما قبل الموت (والثانى) انه يبقى معها الحرص والميل الى الدنيا واسبابها ولذاتها وقد استلبت منها الآلة فان البدن هو الآلة للوصول الى تلك اللذات فيكون حاله حال من عشق امرأة والف رئاسة واستأنس باولاد واستروح الى مال وابتهج بحشمه فقتل معشوقه وعزل عن رئاسته وسبي أولاده ونساؤه واخذ امواله اعداؤه واسقطت بالكلية حشمته فيقاسى من الالم مالا يخفى وهو فى هذه الحياة غير منقطع الامل عن عود امثال هذه الامور فان أمر الدنيا غاد ورائح فكيف اذا انقطع الامل بفقد البدن بسبب الموت ولا ينجى عن التضمخ بهذه الهيئات الا كف النفس عن الهوى والاعراض عن الدنيا والاقبال بكنه الجد على العمل والتقوى حتى تنقطع علائقها عن الامور الدنيوية وهو فى الدنيا وتستحكم علاقته مع الامور الاخروية فاذا مات كان كالمتخلص عن سجن والواصل الى جميع مطالبه وهو جنته ولا يمكن سلب هذه الصفات عن النفس ومحوها بالكلية فان الضروريات البدنية جاذبة اليها الا انه يمكن تضعيف تلك العلاقة ولذلك قال الله تعالى وان منكم الا واردها كان على ربك حتما مقضيا الا انه اذا ضعفت العلاقة لم تشتد نكاية فراقها وعظم الالتذاذ بما اطلع عليه عند الموت من الامور الالهية فاماط أثره مفارقة الدنيا والنزوع اليها على قرب كمن يستنهض من وطنه الى منصب عظيم وملك مرتفع فقد ترق نفسه حالة الفراق على أهله ووطنه فيتأذى أذى ما ولكن ينمحى بما يستأنفه من لذة الابتهاج بالملك والرئاسة واذا لم يكن سلب هذه الصفات ممكنا فقد ورد الشرع فى الاخلاق بالتوسط بين كل طرفين متقابلين لان الماء الفاتر لا حار ولا بارد فكأنه بعيد عن الصفتين فلا ينبغى أن يبالغ فى امساك المال فيستحكم فيه حرص المال ولا فى الانفاق فيكون مبذرا ولا أن يكون ممتنعا عن كل الامور فيكون جبانا ولا منهمكا فى كل أمر فيكون متهورا بل يطلب الجود فانه التوسط بين البخل والتبذير والشجاعة فانها التوسط بين الجبن والتهور وكذلك فى جميع الاخلاق وعلم الاخلاق طويل والشريعة بالغت فى تفصيلها ولا سبيل الى تهذيب الاخلاق الا بمراعاة قانون الشرع فى العمل حتى لا يتبع الانسان هواه فيكون قد اتخذ الهه هواه بل يقلد الشرع فيقدم ويحجم باشارته لا باختياره فتتهذب اخلاقه ومن عدم هذه الفضيلة فى الخلق والعلم جميعا فهو الهالك ولذلك قال تعالى قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها ومن جمع الفضيلتين العلمية والعملية فهو العارف العابد وهو السعيد المطلق ومن له الفضيلة العلمية دون العملية فهو العالم الفاسق فيعذب مدة ولكن لا يدوم لان نفسه قد كملت بالعلم ولكن العوارض البدنية لطختها تلطيخا عارضا على خلاف جوهر النفس وليس يتجدد الاسباب المهيجة فينمحى على طول الزمان ومن له الفضيلة العملية دون العلمية فيسلم وينجو من الالم ولا يحظى بالسعادة الكاملة وزعموا ان من مات فقد قامت قيامته (وأما ما ورد فى الشرع من الصور) فالقصد ضرب الامثال لقصور الافهام عن درك هذه اللذات فمثل لهم بما يفهمون ثم ذكر لهم ان تلك اللذات فوق ما وصف لهم فهذا مذهبهم (ونحن نقول) أكثر هذه الامور ليس على مخالفة الشرع فانا لا ننكر ان فى الآخرة أنواعا من اللذات اعظم من المحسوسات ولا ننكر بقاء النفس عند مفارقة البدن (ولكنا) عرفنا ذلك بالشرع اذ ورد بالمعاد ولا يظهر المعاد الا ببقاء

معلول واحد على تقدير الاستقلال أو الزيادة فى العلة المستقلة على تقدير عدم الاستقلال لان المفروض ان كل واحد من آحاد السلسلة علة مستقلة لآخر فتعين ان يكون فردا آخر من السلسلة فتنقطع به السلسلة قطعا (قلنا) نختار ان علة السلسلة جزؤها (قوله) لان موجد الكل موجد لكل من أجزائه ان أراد ان موجد الكل يجب ان يكون موجدا بنفسه لكل جزء من أجزائه فممنوع وان أراد ان موجد الكل يجب أن يكون موجد الكل جزء من أجزائه اما بنفسه أو باجزائه فمسلم لكن لا محذور فيه اذ يجوز حينئذ أن يكون ماقبل المعلول الاخير الى غير النهاية علة للتسلسل وهو وان كان لامكانه محتاجا الى علة أخرى لكن تلك العلة جزء منه وهو مافوق المعلول الثانى لا الى نهاية وهلم جرا (ومايقال) من ان المراد بالعلة فى تقرير الدليل هو الفاعل المستقل على معنى أن لا يستند شئ من أجزاء السلسلة الا اليه أو الى ماصدر عنه وماقبل المعلول الاخير لا الى نهاية ليس فاعلا مستقلا بهذا المعنى وهو ظاهر (فجوابه) أن المعلوم لنا هو ان كل ممكن مركب من ممكنات لابد له من فاعل مستقل أما الاستقلال بمعنى أن لا يكون جزء من أجزاء ذلك المركب الا ويستند اليه أو الى ماصدر عنه فهو انما يجب فى المركب من آحاد متناهية يستند بعضها الى بعض وأما المركب من آحاد الغير المتناهية التى يستند بعضها الى بعض على ماهو المفروض فى السلسلة التى كلامنا فيها فلزوم الفاعل المستقل بذلك المعنى ممنوع ولم لا يكفى له الفاعل المستقل بمعنى ان المركب لا يحتاج الى فاعل خارج عنه وفيما ذكرناه استقلال بهذا المعنى (فان قلت) أى جزء من السلسلة يفرض علة فعلته أولى منه بان يكون علة لها لان تأثير ذلك الجزء فى السلسلة بتحصيل ماتحته وتأثير علته بتحصيله وتحصيل ماتحته فلو كان علة السلسلة جزأ منها لزم ترجيح المرجوح بلا مرجح (قلنا) المحصل للسلسلة أولا وبالذات هو ماقبل المعلول الاخير اذ به يحصل المعلول الاخير وتتم السلسلة وأما علته فهو محصل له أولا وبالذات وبواسطته محصل للسلسلة

متعينا لكونه علة للسلسلة من غير محذور وهذا (قال الامام الغزالى) فى رد الاستدلال الثانى على استحالة التسلسل فى العلل لفظ الممكن والواجب لفظ مبهم الا أن يراد بالواجب ما لا علة لوجوده ويراد بالممكن ما لوجوده علة وان كان المراد هذا فلنرجع الى هذه اللفظة فنقول كل واحد ممكن على معنى ان له علة زائدة على ذاته والكل ليس بممكن على معنى أنه ليس له علة زائدة على ذاته خارجة عنه فان أريد بلفظ الممكن غير ما أردناه فهو ليس بمفهوم (فان قيل) فهذا يؤدى الى أن يتقوم واجب الوجود بممكنات الوجود وهو محال (قلنا) ان أردتم بالواجب ما ذكرناه فهو نفس المطلوب ولا نسلم انه محال وهو كقول القائل يستحيل ان يتقوم القديم بالحوادث والزمان عندهم قديم وآحاد الدورات حادثة وهى ذوات أوائل والمجموع الأول فقد تقوم ما لا أول له بذوات الاوائل وصدق ذوات الاوائل على الآحاد ولم تصدق على المجموع فكذلك يقال على كل واحد انه له علة ولا يقال للمجموع انه له علة وليس كل ما صدق على الآحاد يلزم أن يصدق على المجموع اذ يصدق على كل واحد انه واحد وانه بعض وانه جزء ولا يصدق على المجموع وكل موضع عيناه من الارض فانه قد استضاء بالشمس فى النهار وأظلم بالليل وكل واحد حادث بعد أن لم يكن أى له أول والمجموع عندهم ما له أول فتبين أن من يجوز حوادث لا أول لها وهى صور العناصر والمتغيرات فلا يتمكن من انكار علل لا نهاية لها ويخرج من هذا انه لا سبيل لهم الى الوصول الى اثبات المبدا الاول بهذا الاشكال ويرجع فرقهم الى التحكم المحض هذا لفظه (واقول) الى

هذا حشو كلامه اذ المراد بالممكن ما له علة غير ذاته وبالواجب ما لا علة له سواء كانت داخلة أو خارجة فيكون الكل ممكنا لاحتياجه الى علة هى اجزاؤه وتقوم الواجب بالممكن بهذا المعنى غير معقول وتشبيهه بتقوم القديم بالحادث تشبيه حسن الا أن نسبة تجويز المشبه به الى الفلاسفة فى غاية القبح (قوله) آحاد الدورات حادثة ذوات أوائل والمجموع لا أول له عندهم فقد تقوم ما لا أول له

النفس وانما أنكر ما عليهم من قبيل دعواهم معرفة ذلك بمجرد العقل ولكن المخالف للشرع منها انكار حشر الاجساد وانكار اللذات الجسمانية فى الجنة والآلام الجسمانية فى النار وانكار وجود جنة ونار كما وصف فى القرآن وما المانع من تحقق الجمع بين السعادتين الروحانية والجسمانية وكذا الشقاوة وقوله تعالى فلا تعلم نفس ما أخفى لهم أى لا يعلم جميع ذلك وقوله أعددت لعبادى الصالحين ما لا عين رأت وكذلك وجود تلك الامور الشريفة لا يدل على نفى غيرها بل الجمع بين الامرين أكمل والموعود أكمل الامور وهو ممكن فيجب التصديق به على وفق الشرع (فان قيل) ما ورد فيه أمثال ضربت على حد افهام الخلق كما ان الوارد من آيات التشبيه واخباره أمثال على حد فهم الخلق والصفات الالهية مقدسة عما يتخيله عامة الناس (والجواب) ان التسوية بينهما تحكم بل هما يفترقان من وجهين (أحدهما) ان الالفاظ الواردة فى التشبيه محتملة للتأويل على عادة العرب فى الاستعارة وما ورد فى وصف الجنة والنار وتفصيل تلك الاحوال بلغ مبلغا لا يحتمل التأويل فلا يبقى الا حمل الكلام على التلبيس بتخييل نقيض الحق لمصلحة الخلق وذلك مما يتقدس عنه منصب النبوة (والثانى) ان أدلة العقول دلت على استحالة المكان والجهة والصورة ويد الجارحة وعين الجارحة وامكان الانتقال والاستقرار على الله سبحانه فوجب التأويل بأدلة المعقول وما وعد من أمور الآخرة ليس محالا فى قدرة الله تعالى فيجب الجرى على ظاهر الكلام بل على فحواه الذى هو صريح فيه (فان قيل) وقد دل الدليل العقلى على استحالة بعث الاجساد كما دل على استحالة تلك الصفات على الله تعالى فنطالبهم باظهار دليلهم ولهم فيه مسالك (المسلك الاول) قولهم تقدير العود الى الابدان لا يعدو ثلاثة أقسام اما ان يقال الانسان عبارة عن البدن والحياة التى هى عرض قائم به كما ذهب اليه بعض المتكلمين وان النفس التى هى قائمة بنفسها ومدبرة للجسم ولا وجود لها ومعنى الموت انقطاع الحياة أى امتناع الخالق عن خلقها فتنعدم والبدن أيضا ينعدم ومعنى المعاد اعادة الله تعالى للبدن الذى انعدم ورده الى الوجود واعادة الحياة التى انعدمت * أو يقال ان مادة البدن تبقى ترابا ومعنى المعاد ان يجمع ويركب على شكل الآدمى ويخلق فيه الحياة ابتداء فهذا قسم * واما ان يقال النفس موجودة وتبقى بعد الموت ويكون رد النفس الى البدن الاول بجمع تلك الاجزاء بعينها وهذا قسم * واما أن يقال برد النفس الى بدن سواء كان من تلك الاجزاء أو من غيرها ويكون العائد ذلك الانسان من حيث ان النفس تلك النفس واما المادة فلا التفات اليها اذ الانسان ليس انسانا بها بل بالنفس (وهذه الاقسام الثلاثة) باطلة (اما الأول) فظاهر البطلان لانه مهما انعدمت الحياة والبدن فاستئناف خلقهما ايجاد لمثل ما كان لا لعين ما كان بل العود المفهوم هو الذى يفرض فيه بقاء شئ وتجدد شئ كما يقال عاد فلان الى الانعام أى ان المنعم باق وترك الانعام ثم عاد اليه أى عاد الى ما هو الاول بالجنس ولكنه غير بالعدد فيكون عودا بالحقيقة الى مثله لا اليه ويقال فلان عاد الى البلد أى بقى موجودا خارجا وقد كان له كون فى البلد فعاد الى مثل ذلك وان لم يكن شئ باقيا وشيئا ن متعددان متماثلان يتخللهما زمان لم يتم اسم العود أو نسلك مذهب المعتزلة فيقال المعدوم شئ ثابت والوجود حال يعرض له مرة وينقطع تارة ويعود أخرى فيتحقق معنى العود باعتبار بقاء الذات ولكنه رفع للعدم المطلق الذى هو النفى المحض وهو اثبات للذات مستمرة الثبات

بذوات الأوائل ليس بشئ اذ لم يقل أحد بكون مجموع الدورات قديما وكيف يستجيز العاقل أن يقول المجموع الذي أحد أجزائه حصل اليوم قديم لا أول له فان تحقق الجميع يتوقف على تحقق جميع أجزائه فقبل تحقق بعض أجزاء الجميع لا تحقق للجميع أصلا فكيف من القدم بل الواقع في كلامهم كون نوع الحركة قديمة مع حدوث افرادها على معنى ان قبل كل دورة دورة لا الى نهاية ونوعها محفوظ بتعاقب الجزئيات التي لا نهاية لها فاين هذا من قدم الجميع مع حدوث بعض أجزائه وما صدق على كل جزء وان لم يلزم أن يصدق على الكل الا انه ليس يلزم أن لا يصدق على الكل ما يصدق على كل واحد فان بعض الاحكام قد يشترك فيه الكل والجزء والقدم مما يستلزم ثبوته للكل ثبوته لكل جزء والحدوث مما يقتضي ثبوته للجزء ثبوته للمجموع ٨٥ وهذا ضروري لا يصلح أن ينازع فيه

﴿الفصل السابع في بيان عجزهم عن اقامة الدليل على وحدانية الواجب تعالى﴾ ولهم فيها مسلكان (الاول) أنهم قالوا لا يجوز أن يكون في الوجود موجودان كل منهما واجب الوجود لذاته وذلك لان طبيعة واجب الوجود اما أن تقتضي لذاتها التعين أو لا تقتضي فاذا اقتضت كانت منحصرة في شخص لان الطبيعة المقتضية للشخص ان كان لها فرد فوق الواحد لزم تخلف مقتضى الذات عنها وهو محال وان لم تقتض لذاتها التعين يكون واجب الوجود محتاجا في تعينه الى غيره فيكون واجب الوجود المتعين معلولا للغير فلا يكون ما فرض واجب الوجود واجبا ويرد على هذا المسلك انه لم لا يجوز أن يكون حقيقتان مختلفتان يقتضي كل منهما تعينه ويكون مفهوم واجب الوجود صادقا عليهما على سبيل القول اللازم الخارجي فيكون كل منهما منحصرا في فرد من غير انحصار واجب الوجود في فرد (فان قلت) حقيقة واجب الوجود ليس الا مجرد الوجود ولا اختلاف في مجرد الوجود نعم الوجود المقارن للماهية يختلف بحسب اختلاف اضافته اليها واما محض الوجود فهو في نفسه لا اختلاف فيه حقيقة (قلت) ان أردت ان حقيقة واجب الوجود ليس الا المعنى الذي نفهمه من لفظ الوجود فممنوع كيف وحقيقة الواجب عندهم غير معقولة للبشر ولا ممكنة التعقل أيضا وان أردت أن حقيقة الواجب يصدق عليه ما نفهمه من لفظ الوجود فمسلم ولكن لم لا يجوز أن يكون ما صدق عليه مفهوم الوجود حقائق متخالفة يقتضي كل منها تعينه فان الوجود الخاص الواجبي الذي هو عين حقيقة الواجب عندهم مخالف بالحقيقة لسائر الوجودات لا لمجرد التجرد والانضياف الى الماهية فلم لا يجوز أن يكون ما صدق عليه الوجود المجرد حقائق متخالفة متميزة كل منها عن الآخر بذاتها (المسلك

الى ان يعود اليه الوجود وهو محال وان احتال ناصر هذا القسم بان قال تراب البدن لا يفنى فيكون باقيا فتعاد اليه الحياة ويقول عند ذلك يستقيم أن يقال عاد التراب حيا بعد ان انقطعت الحياة عنه مدة ولا يكون ذلك عود الانسان ولا رجوع ذلك الانسان بعينه لان الانسان انسان لا بمادته والتراب الذي فيه اذ يتبدل عليه سائر الاجزاء أو أكثرها بالغذاء وهو ذلك الاول بعينه فهو هو باعتبار روحه ونفسه فاذا عدمت الحياة أو الروح فما عدم لا يعقل عوده وانما يستأنف مثله ومهما خلق الله حياة انسانية في تراب يحصل من بدن شجرة أو فرس أو نبات كان ذلك ابتداء خلق انسان فالمعدوم قط لا يعقل عوده والعائد هو الموجود أي عاد الى حالة كانت له من قبل أي الى مثل تلك الحالة فالعائد هو التراب الى صفة الحياة وليس الانسان انسانا ببدنه اذ قد يصير بدن الفرس غذاء للانسان فيتخلق منه نطفة يحصل منها انسان ولا يقال الفرس انقلب انسانا بل الفرس فرس بصورته لا بمادته وقد انعدمت الصورة وما بقي الا المادة (واما القسم الثاني) وهو تقدير بقاء النفس وردها الى ذلك البدن بعينه فهو لو تصور لكان معادا أي عودا الى تدبير البدن بعد مفارقته ولكنه محال اذ بدن الميت ينحل ترابا أو تأكله الديدان والطيور ويستحيل ماء وبخارا وهواء ويمتزج بهواء العالم وبخاره ومائه امتزاجا يبعد انتزاعه واستخلاصه ولكن ان فرض ذلك اتكالا على قدرة الله تعالى فلا يخلو اما ان يجمع الاجزاء التي مات عليها فقط فينبغي أن يعاد الاقطع ومجدوع الانف والاذن وناقص الاعضاء كما كان وهذا مستقبح لا سيما في أهل الجنة والذين خلقوا ناقصين في ابتداء الفطرة فاعادتهم على ما كانوا عليه من الهزال عند الموت في غاية النكال هذا ان اقتصر على جمع الاجزاء الموجودة عند الموت وان جمع جميع أجزائه التي كانت موجودة في جميع عمره فهو محال من وجهين (أحدهما) ان الانسان اذا تغذى بلحم انسان وقد جرت به العادة في بعض البلاد ويكثر وقوعه في أوقات القحط فيتعذر حشرهما جميعا لان مادة واحدة كانت بدنا للمأكول وصارت بالغذاء بدنا بعد ذلك للآكل ولا يمكن رد نفسين الى بدن واحد (والثاني) انه يجب ان يعاد جزء واحد كبدا وقلبا ورجلا فانه ثبت بالصناعة الطبية ان الاجزاء العضوية يتغذى بعضها بفضلة غذاء البعض فيتغذى الكبد باجزاء القلب وكذا سائر الاعضاء فنفرض أجزاء معينة وقد كانت مادة لجملة من الاعضاء فالى أي عضو يعاد بل يحتاج في تقدير الاستحالة الاولى الى أكل الناس فانك اذا تأملت ظاهر التربة المعمورة علمت بعد طول الزمان ان ترابها جثث الموتى قد تتربت وزرع فيها وغرس وصارت حبا وفاكهة وتناولها الدواب فصارت لحما وتناولناها فعادت أبداننا لنا فما من مادة يشار اليها الا وقد كانت بدنا لاناس كثيرة فاستحالت وصارت ترابا ثم نباتا ثم لحما ثم حيوانا بل يلزم منه محال ثالث وهو ان النفوس المفارقة للابدان غير متناهية والابدان متناهية فلا تفي المواد التي كانت

مواد الانسان بانفس الناس كلهم بل تضيق عنهم (وأما القسم الثالث) وهو رد النفس الى بدن انسان من أى مادة كانت وأى تراب اتفق فهذا محال من وجهين (احدهما) أن المواد القابلة للكون والفساد محصورة فى مقعر فلك القمر لا يمكن عليها مزيد وهى متناهية والانفس المفارقة للابدان غير متناهية فلا تفى بها (والثانى) ان التراب لا يقبل تدبير النفس ما بقى ترابا بل لا بد وأن تمتزج العناصر امتزاجا يضاهى امتزاج النطفة بل الخشب والحديد لا تقبل هذا التدبير ولا يمكن اعادة الانسان وبدنه من خشب أو حديد بل لا يكون انسانا الا اذا انقسم أعضاء بدنه الى اللحم والعظم والاخلاط ومهما استعد البدن والمزاج لقبول نفس استحق من المبادى الواهبة للنفوس حدوث نفس فيتوارد على البدن الواحد نفسان وبهذا بطل مذهب التناسخ فان رجع الى اشتغال النفس بعد خلاصها من البدن بتدبير بدن آخر غير البدن الاول فالمسلك الذى يدل على بطلان التناسخ يدل على بطلان هذا المذهب (والاعتراض) هو أن يقال بم تنكرون على من يختار القسم الاخير ويرى أن النفس باقية بعد الموت وهو جوهر قائم بنفسه وان ذلك لا يخالف الشرع بل دل عليه الشرع فى قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون وبقوله عليه السلام أرواح المؤمنين فى حواصل طير خضر معلقة تحت العرش وبما ورد من الاخبار بشعور الارواح بالصدقات والخيرات وسؤال منكر ونكير وعذاب القبر وغيره وكل ذلك يدل على البقاء نعم قد دل مع ذلك على البعث والنشور بعده وبعث البدن وذلك ممكن بردها الى بدن أى بدن كان من مادة البدن الاول أو من غيره أو من مادة استؤنف خلقها فانه هو بنفسه لا ببدنه اذ يتبدل عليه أجزاء البدن من الصغر الى الكبر بالهزال والسمن وتبدل الغذاء ويختلف مزاجه مع ذلك وهو ذلك الانسان بعينه فهذا مقدور لله ويكون ذلك عودا لتلك النفس فانه قد تعذر عليها أن تحظى بالآلام واللذات الجسمانية بفقد الآلة وقد أعيدت اليها آلة مثل الاولى وكان ذلك عودا محققا وما ذكرتموه من استحالة هذا بكون النفس غير متناهية وكون المواد متناهية محال لا أصل له فانه بناء على قدم العالم وتعاقب الادوار على الدوام ومن لا يعتقد قدم العالم فالنفوس المفارقة للابدان عنده متناهية وليست أكثر من المواد الموجودة وان سلم انها أكثر فالله تعالى قادر على الخلق واستئناف الاختراع وانكاره انكار لقدرة الله تعالى على الاحداث وقد سبق ابطاله فى مسئلة حدوث العالم (وأما الحالة الثانية) بان هذا تناسخ فلا مشاحة فى الاسماء فما ورد الشرع به يجب تصديقه فليكن تناسخا وانما نحن ننكر التناسخ فى هذا العالم فأما البعث فلا ننكره سمى تناسخا أو لم يسم (وقولكم) ان كل مزاج استعد لقبول نفس استحق حدوث نفس من المبادى رجوع الى ان حدوث النفس بالطبع لا بالارادة وقد أبطلنا ذلك فى مسئلة حدوث العالم كيف ولا يبعد على مساق مذهبكم

الثانى لهم) هو انه لو كان الوجوب مشتركا بين اثنين لكان بينهما امتياز اذ لا اثنينية بدون التمايز وما به التمايز غير ما به الاشتراك ضرورة فيلزم تركب كل من الواجبين مما به الاشتراك ومما به الامتياز لان الوجوب نفس ماهية الواجب اذ لو كان عارضا لها لكان معللا بها اذ لو علل بغيرها لم يكن ذاتيا واذا علل بها يلزم تقدمها على نفسه لان العلة متقدمة على المعلول بالوجود والوجوب واذا كان الوجوب نفس الماهية كان الاشتراك فيه مستلزما للامتياز بالتعين فتتركب خصوصية كل منهما من التعين والماهية وهو محال والا لم يكن الواجب واجبا لاحتياجه الى الاجزاء التى هى غيره قيل يجوز أن تكون الخصوصية من العوارض ولا يلزم التركيب (وأجيب) بانه لو كان التعين عارضا يكون معللا اما بالماهية أو بلازمها أو بأمر منفصل وعلى الاولين يلزم وحدة الواجب وهو ينافى التعدد المفروض لان التعين اذا كان معللا بالماهية أو بلازمها يكون نوعها منحصرا فى شخص والا يلزم تخلف المعلول عن العلة وعلى الثالث يلزم الاحتياج المنافى لوجوب الوجود وهذا بالحقيقة اتمام للمسلك الثانى بالاول فلا يكون دليلا مستقلا بل الجواب انه ان أريد بكون التعين من العوارض كونه من عوارض الماهية ولا يدفع لزوم تركب هوية كل منهما وان أريد كونه من عوارض الهوية فغير معقول لان الهوية شخص جزئى يمنع نفس تصور مفهومه من وقوع الشركة فيه فلو لم يعتبر فيه سوى الماهية الكلية شئ بالجزئية لم يكن نفس مفهومه من حيث هو متصور امانعا من وقوع الشركة فيه فلا تكون شخصا جزئيا وقد يناقش فى كون الاحتياج فى التعين الى أمر منفصل منافيا لوجوب الوجود فان الواجب هو ما لا يحتاج فى وجوده الى غيره والاحتياج فى التعين لا ينافى ذلك ويجاب بان الوجود لا يعرض الا للمعين من حيث هو معين لا للمطلق على اطلاقه وابهامه فاذا فرض للواجب تعين زائد على ماهيته يكون وجوده محتاجا الى ذلك التعين الزائد فلو علل ذلك التعين الزائد بأمر منفصل يكون وجوده بواسطة ذلك التعين الزائد محتاجا الى ذلك الامر المنفصل فلا يكون واجبا هذا خلف (لا يقال) لا يلزم من عدم عروض الوجود الا للمعين وزيادة تعين الواجب عليه احتياج الوجود الى التعين لجواز أن يكون كل من التعين والوجود عارضا الامر من غير احتياج أحدهما الى الآخر (لانا نقول) التعين لا بد وان يدخل فى معروض الوجود والا لم يكن الموجود من حيث هو هو مانعا من فرض اشتراكه بين كثيرين بل باعتبار عارضه فلا يكون الموجود من حيث هو هو جزئيا فيكون الوجود محتاجا الى التعين ضرورة احتياج

العارض الى ماهو مندرج فى معروضه بالجزئية فيلزم من احتياجه الى أمر منفصل احتياج الوجود اليه (والجواب عن المسلك الثانى) انه ان أريد بالوجوب اقتضاء الذات الوجود فلا نسلم انه نفس حقيقة الواجب بل هو أمر اعتبارى لا وجود له فى الخارج قطعا فكيف كان نفس حقيقة الواجب وان أريد به معنى آخر يعرض له هذا المفهوم فمسلم لكنه لا يفيد المطلوب لجواز أن يكون ما يعرض له هذا المفهوم حقائق متخالفة يمتاز كل منها عن الآخر بنفسه من غير لزوم تركب (فان قلت) الخصم قد أقام الدليل على كون الوجوب نفس الماهية الواجبة فمنعه بعد اقامة الدليل عليه يكون خارجا عن قانون المناظرة (قلت) عدم كون الوجوب بالمعنى المذكور نفس الماهية ضرورى لكونه مفهوما اعتباريا قطعا والدليل القائم على كونه نفس ماهية الواجب سفسطة مصادمة للضرورة فلا يسمع وان لم يتعين عندنا وجه فساده ويمكن أن يقال فى بيان وجه الغلط فيه أن قوله لو كان عارضا لها لكان معللا ممنوع لانه مفهوم اعتبارى لا موجود خارجى فلا حاجة له الى علة (فان قلت) المفهومات الاعتبارية وان لم تحتج الى علة لثبوتها فى نفسها لكنها تحتاج اليها لثبوتها لمحالها ويتم الكلام به (قلت) ذاته وجوب خاص يقتضى بنفسه اتصافه بعارضه الذى هو الوجوب المطلق فيلزم حينئذ تقدم ذاته بالوجوب الذى هو نفسه على اتصافه بالوجوب الذى هو عارضه فلا تقدم للشئ على نفسه كما أن ذاته وجود خاص مقتض للوجود المطلق الذى هو عارضه عندهم هذا وقد يتوهم أن محصول المسلك الاول اما قياس استثنائى وضع فيه عين المقدم لينتج عين التالى هكذا كلما كان الوجوب الذى هو نفس ماهية الواجب مقتضيا للتعين كان التعدد ممتنعا لكن المقدم حق فالتالى مثله أو اقترانى هكذا الوجوب الذى هو نفس ماهية الواجب مقتض لتعينه وكل ماهية مقتضية لتعينها يمتنع تعدد أفرادها فالواجب يمتنع تعدد أفراده وهذا يدل على أن التعين زائد على ماهية الواجب تقتضيه ماهيته على خلاف ما يفهم من المسلك الثانى من أنه لا يزيد تعينه على ماهيته فان جعلوا التعين زائدا على ماهيته لم يصح لهم التمسك بالمسلك الثانى وان جعل عينه لم يصح لهم التمسك بالمسلك الاول اذ لا يصدق حينئذ احدى مقدمتى القياس وضع المقدم أو الصغرى (وجوابه) أن التعين نفس ماهية الواجب عندهم وليس محصول المسلك الاول ما ذكر حتى لا تصدق احدى مقدمتى الدليل ولا يصح الاستدلال به بل محصوله هو أنه لو كان الوجوب مشتركا بين اثنين لم يكن تعين الواجب نفس ماهيته وهو ظاهر بل كان زائدا عليه فلابد وأن يكون معللا اما بالماهية أو بلازمها فيلزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب

مذهبكم أيضا أن يقال انما يستحق حدوث النفس اذا لم تكن نفس موجودة فتستأنف نفس فيبقى ان يقال فلم لم تتعلق بالأمزجة المستعدة فى الارحام قبل البعث والنشور بل فى عالم المناسخة فيقال لعل الانفس المفارقة تستدعى نوعا آخر من الاستعداد ولا يتم سببها الا فى ذلك الوقت ولا يبعد أن يفارق الاستعداد المشروط للنفس الكاملة المفارقة للاستعداد المشروط للنفس الحادثة ابتداء التى لم تستفد كمالا بتدبير البدن مدة والله تعالى أعلم بتلك الشروط وبأسبابها وبأوقات حضورها وقد ورد الشرع به وهو ممكن فيجب التصديق به (المسلك الثانى) ان قالوا ليس من المقدور أن يقلب الحديد ثوبا منسوجا بحيث يتعمم به الانسان الا بتحليل أجزاء الحديد الى بسائط العناصر بأسباب تستولى على الحديد فتحلله الى بسائط العناصر ثم تجمع العناصر وتدار فى أطوار الخلقة الى ان يكتسب صورة القطن ثم يكتسب القطن صورة الغزل ثم الغزل يكتسب الانتظام المعلوم الذى هو النسج على هيئة معلومة ولو قيل ان قلب الحديد عمامة قطنية ممكن من غير الاستحالة فى هذه الاطوار على سبيل الترتيب كان محالا نعم يجوز ان يخطر للانسان ان هذه الاستحالات يجوز ان تحصل كلها فى أزمان متقاربة لا يحس الانسان بطولها فيظن انه وقع فجأة دفعة واحدة واذا عقل هذا فالانسان المبعوث المحشور لو كان بدنه من حجر أو ياقوت أو در أو تراب محض لم يكن انسانا بل لا يتصور ان يكون انسانا الا ان يكون متشكلا بالشكل المخصوص مركبا من العظام والعروق واللحوم والغضاريف والاخلاط والاجزاء المفردة تتقدم على المركبة فلا يكون البدن ما لم تكن الاعضاء ولا تكون الاعضاء المركبة ما لم تكن العظام واللحوم والعروق ولا تكون هذه المفردات ما لم تكن الاخلاط ولا تكون الاخلاط الاربعة ما لم تكن موادها من الغذاء ولا يكون الغذاء ما لم يكن حيوان ونبات وهو اللحم والحبوب ولا يكون حيوان ولا نبات ما لم تكن العناصر الاربعة مجتمعة ممتزجة بشرائط مخصوصة طويلة أكثر مما فصلنا جملتها فاذن لا يمكن ان يتجدد بدن الانسان لترد اليه النفس الا بهذه الامور (ولها) أسباب كثيرة أفيقلب التراب انسانا بأن يقال له كن فيكون أو بأن تمهد أسباب انقلابه فى هذه الادوار وأسبابه هو القاء النطفة المستخرجة من لباب بدن الانسان فى رحم حتى يستمد من دم الطمث ومن الغذاء مدة ثم يتخلق مضغة ثم علقة ثم جنينا ثم طفلا ثم شابا ثم كهلا فقول القائل يقال له كن فيكون غير معقول اذ التراب لا يخاطب وانقلابه انسانا دون التردد فى هذه الاطوار محال وتردده فى هذه الاطوار دون جريان هذه الاسباب محال فيكون البعث محالا (والاعتراض) انا نسلم ان الترقى فى هذه الاطوار لا بد منه حتى يصير بدن الانسان كما لا بد منه حتى يصير الحديد عمامة فانه لو بقى حديدا لما كان ثوبا بل لا بد وان يصير قطنا مغزولا ثم منسوجا ولكن ذلك فى لحظة أو فى مدة ممكن ولم يبين لنا ان البعث يكون فى أوحى ما يقدر أن يكون جمع العظام وانشاء

لان الماهية المقتضية لتعيين الابدوان يكون نوعها منحصرا فى شخص والالزم تخلف مقتضى الطبيعة عنها أو بامر منفصل فيلزم احتياج
واجب الوجود المتعين الى أمر منفصل ولما كان امتناع التعدد ظاهرا على تقدير كون التعين نفس الماهية لم يتعرض له (المسلك
الثالث) هو أنه لو كان الواجب أكثر من واحد لكان لكل منهما تعين زائد على ماهيته ضرورة أن امتياز افراد طبيعة واحدة بعضها
عن بعض لا يكون الا بتعين زائد عليها ولا يخلو اما أن يكون بين التعين والوجوب لزوم أو لا فان كان الثانى وهو أن لا يكون بينهما لزوم
جاز انفكاك كل منهما عن الآخر فانضمام أحدهما الى الآخر يستدعى سببا وليس ذلك السبب نفس الذات والا لكان بينهما لزوم فيعود
الى الشق الاول فتعين أن يكون أمرا خارجا فيكون كل من الواجبين محتاجا الى الغير فلا يكون شئ منهما واجبا هذا
خلف وان كان الاول فاللزوم بين الشيئين يكون اما بكون أحدهما علة للآخر أو بكونهما معلولى علة ثالثة فان كان بكون الوجوب علة للتعين لزم خلاف الغرض لان التعين المعلول لازم غير متخلف فلا يوجد الواجب بدونه وان كان بكون التعين علة للوجوب لزم كون الوجوب الذاتى بالغير ان جعل التعين زائدا والا أى وان لم يجعل التعين زائدا لزم خلاف المفروض وتقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب وان كان اللزوم بينهما بكونهما معلولى علة ثالثة وان كان تلك العلة هى ذات الواجب لزم خلاف الفرض لان الطبيعة اذا اقتضت تعينا انحصر نوعها فى شخصها لما تقدم وأيضا يلزم تقدم الوجوب على نفسه لما عرفت آنفا وان كان أمرا منفصلا عنه لم يكن الواجب بالذات واجبا بالذات لامتناع احتياج الواجب بالذات فى الوجوب والتعين بل فى
أحدهما الى أمر منفصل وهو باطل (وجوابه) أما لا نسلم انه لو كان الواجب أكثر من واحد لكان لكل منهما تعين زائد على ماهيته وانما
يلزم ذلك لو كان ما يقال له الواجب أمورا مشتركة فى الماهية النوعية وهو ممنوع ولم لا يجوز أن يكون ما صدق عليه الواجب أمورا
متخالفة فى الحقيقة يتميز كل منها عن الآخر بذاته من غير احتياج الى تعين زائد ويكون تعين كل منها نفس ماهيته وتكون ماهية
كل منها وجوبا خاصا مقتضيا للوجوب المطلق ويكون تقدم الواجب على الوجوب المطلق بالوجوب الخاص الذى هو نفس
الذات كما تحققت ذلك فيما سلف وقد يجاب عن هذا المسلك بان التركب من التشخص والماهية تركب من الاجزاء العقلية لان
الماهية والتشخص من الاجزاء العقلية للشخص لا من الاجزاء الخارجية وامتناع مثل هذا التركيب فى حق الواجب ممنوع (قال الامام

اللهم وابانته فى زمان طويل وليس المناقشة فيه وانما المطرف أن الترقى فى هذه الاطوار يحصل
بمجرد القدرة من غير واسطة أو سبب من الاسباب وكلاهما ممكن عندنا كما ذكرناه فى المسئلة
الاولى من الطبيعيات عند الكلام على اجراء العادات وان المقترنات فى الوجود اقترانها ليس على
طريق التلازم بل العادات يجوز خرقها فيحصل بقدرة الله تعالى هذه الامور دون وجود أسبابها
وأما الثانى فهو أن نقول ذلك يكون باسباب ولكن ليس من شرطه أن يكون السبب هو المعهود بل
فى خزانة المقدورات عجائب وغرائب لم يطلع عليها ينكرها من يظن أن لا وجود الا لما شاهده كما
ينكر طائفة السحر والنارنجيات والطلسمات والمعجزات والكرامات وهى ثابتة بالاتفاق باسباب
غريبة لا يطلع عليها بل لو لم ير انسان المغناطيس وجذبه للحديد وحكى له ذلك لاستنكره وقال
لا يتصور جذب الحديد الا بخيط يشد عليه ويجذب فانه المشاهد فى الجذب حتى اذا شاهده تعجب
منه وعلم انه قاصر عن الاحاطة بعجائب القدرة وكذلك الملحدة المنكرة للبعث والنشور اذا بعثوا من
القبور ورأوا عجائب صنع الله فيه ندموا ندامة لا تنفعهم ويتحسرون على جحودهم تحسرا لا يغنيهم
ويقال لهم هذا الذى كنتم به تكذبون كالذى يكذب بالخواص والاشياء الغريبة بل لو خلق انسان
عاقلا ابتداء وقيل له ان هذه النطفة القذرة المتشابهة الاجزاء تنقسم أجزاؤها المتشابهة فى رحم آدمية
الى أعضاء مختلفة لحمية وعظمية وعصبية وغضروفية وعرقية وشحمية فيكون منها العين على سبع
طبقات مختلفة فى المزاج واللسان والاسنان على تفاوتهما فى الرخاوة والصلابة مع تجاورهما ولم
يجر الى البدائع التى فى الفطرة لكان انكاره أشد من انكار الملحدة حيث قالوا أئذا كنا عظاما نخرة
الآية فليس يتفكر المنكر للبعث انه من أين عرف انحصار أسباب الوجود فيما شاهده ولم يبعد أن
يكون فى احياء الابدان منهاج غير ما شاهده وقد ورد فى بعض الاخبار انه يغمر الارض فى وقت
البعث مطر قطراته تشبه النطف ويختلط بالتراب فاى بعد فى أن يكون فى الاسباب الالهية أمر يشبه
ذلك ونحن لا نطلع عليه ويقتضى ذلك انبعاث الاجساد واستعدادها لقبول النفوس المحشورة وهل
لهذا الانكار مستند الا الاستبعاد المجرد (فان قيل) الفعل الالهى له مجرى واحد مضروب لا يتغير
ولذلك قال تعالى وما أمرنا الا واحدة كلمح بالبصر وقال تعالى ولن تجد لسنة الله تبديلا وهذه الاسباب
التى أوهمتم امكانها ان كانت فينبغى ان تطرد أيضا وتتكرر الى غير نهاية وان يبقى هذا النظام الموجود
فى العالم من التولد والتوالد الى غير نهاية وبعد الاعتراف بالتكرر والدور فلا يبعد ان يختلف منهاج
الامور فى كل ألف ألف سنة مثلا ولكن يكون ذلك التبدل أيضا دائما أبديا على سنن واحد فان
سنة الله لا تبديل فيها وهذا انما كان لان الفعل الالهى يصدر عن المشيئة الالهية والمشيئة الالهية
ليست متعينة الجهة حتى يختلف نظامها باختلاف جهاتها فيكون الصادر منها كيفما كان

الغزالي) المسلك الاول قولهم انهما لو كانا اثنين لكان نوع وجوب الوجود مقولا على كل واحد منهما وماقيل عليه انه واجب الوجود فلا يخلو اما ان يكون وجوب وجوده لذاته فلا يتصور أن يكون لغيره أو وجوب الوجود له لعلة فيكون ذات واجب الوجود معلولا وقد اقتضت علته له وجوب الوجود ونحن لا نريد بواجب الوجود الا ما لا ارتباط لوجوده بعلة بجهة من الجهات وزعموا أن نوع الانسان مقول على زيد وعمرو وليس زيد انسانا لذاته والا لما كان عمرو انسانا بل لعلة جعلته انسانا وقد جعلت أيضا عمرا انسانا فتكثرت الانسانية بتكثر المادة الحاملة لها وتعلقها بالمادة معلول ليس لذات الانسانية فكذلك ثبوت وجوب الوجود لواجب الوجود ان كان لذاته فلا يكون الا له وان كان لعلة فهو اذن معلول وليس بواجب الوجود فقد ظهر بهذا ان واجب الوجود لا بد وأن يكون واحدا هذه عبارته من غير تغيير * وأجاب عنه محصله ان الوجوب أمر سلبي لان معناه كون الوجود بلا علة فلا حاجة له الى علة فالترديد بان علته اما الذات أو غيره ترديد فاسد بحسب الوضع بل هذا الترديد لا يجري في بعض صفات الاثبات فضلا عما يرجع الى السلب اذ لو قال قائل السواد لون لذاته أو لعلة فان كان لذاته فينبغي أن لا تكون الحمرة لونا وان كان السواد لونا لعلة جعلته لونا فينبغي أن يعقل سواد ليس بلون (وأقول) ان أراد بما ذكره في الاستدلال ما هو المفهوم من ظاهر عبارته من أن وجوب الوجود لو كان مقولا على اثنين فان كان حصول وجوب الوجود لفرد معين مما يقال له واجب الوجود لذات ذلك المعين فلا يكون لغيره فظاهر البطلان وليس يوجد في كلامهم منه عين ولا أثر ولا هو مطابق لاصولهم وقواعدهم ولا يصح نسبته اليهم

منتظما انتظاما يجمع الاول والآخر على نسق واحد كما نراه في سائر الاسباب والمسببات فان جوزتم استمرار التوالد والتناسل بالطريق المشاهد الآن أو عود هذا المنهاج ولو بعد زمان طويل على سبيل التكرر والدور فقد رفعتم القيامة والآخرة وما دل عليه ظواهر الشرع اذ يلزم عليه أن يكون قد تقدم على وجودنا هذا البعث كرات وسيعود كرات وهكذا على الترتيب (وان قلتم) ان السنة الالهية بالكلية تتبدل الى جنس آخر ولا تعود قط هذه السنة وتنقسم مدة الامكان الى ثلاثة أقسام قسم قبل خلق العالم اذا كان الله تعالى ولا عالم وقسم بعد خلقه على هذا الوجه وقسم به عود الاجسام وهو المنهاج البعثي بطل الاتساق والانتظام وحصل التبديل لسنة الله وهو محال فان هذا انما يمكن بمشيئة مختلفة باختلاف الاحوال أما المشيئة الازلية فانها مجرى واحد مضروب لا تتبدل عنه لان الفعل مضاه للمشيئة والمشيئة على سنن واحد لا تختلف بالاضافة الى الازمان وزعموا ان هذا لا يناقض قولنا ان الله تعالى قادر على كل شئ فانا نقول ان الله تعالى قادر على البعث والنشور وجميع الامور الممكنة على معنى انه لو شاء لفعل وليس من شرط صدق قولنا هذا أن يشاء ولا أن يفعل وهذا كما انا نقول ان فلانا قادر على أن يجز رقبة نفسه وينفخ بطن نفسه ويصدق ذلك على معنى انه لو شاء لفعل

فان القول بان واجب الوجود اذا كان وجوبه لذاته لا يتصور أن يكون لغيره قول بان الطبيعتين المختلفتين لا تشتركان في لازم واحد ولم نر أحدا خالف في بطلانه بل الكل متفقون على ان الامكان أمر واحد تقتضيه طبائع الماهية المختلفة بذواتها من غير اشتراك في أمر ذاتي كالجوهر والعرض مثلا (لا يقال) الوجوب

عندهم أمر واحد شخصي فلو كان ثابتا للواجب لذاته لم يتصور ثبوته لغيره فثبتت الوحدانية بخلاف الامكان فانه واحد نوعي ولا يلزم من اقتضاء الماهية نوعا أن لا يقتضي غيرها ذلك النوع وما ذكر من الاتفاق على اشتراك الطبائع المختلفة في لازم واحد انما هو في الواحد النوعي دون الشخصي (لانا نقول) لو ثبت كون الوجوب واحدا شخصيا لكفى في المطلوب سواء كان نفس الماهية أو وصفا لها لامتناع الانتقال على الاوصاف وقيام وصف واحد شخصي بموصوفين فلا حاجة حينئذ الى أن يقال اما لذاته أو لعلة غيره وان اراد أن نوع وجوب الوجود لو كان له فردان فلا يخلو اما أن يكون وجوب وجود أحد الفردين الذات وجوب الوجود على معنى أن يكون نوع وجوب الوجود اقتضى أن يكون خصوصية ذلك الفرد فلا يتصور أن يكون لنوع وجوب الوجود فرد آخر والا لزم تخلف مقتضى الذات عنها أو لغير وجوب الوجود بان لا تقتضي طبيعة وجوب الوجود أن تكون خصوصية ذلك المعين كما أن الطبيعة الانسانية لا تقتضي أن تكون خصوصية زيد فيكون كون هذا الفرد واجب الوجود معللا بأمر غير وجوب الوجود فيكون شخص واجب الوجود معلولا فلا يكون واجب الوجود وهذا محصل ما ذكره الشيخ في بعض تصانيفه ومبناه على كون الوجوب نفس ماهية الواجب اذ لو كان عارضا لجاز أن يكون المقتضي له هو ذات ذلك المعين فلا يلزم كون ذلك المعين معلولا للغير فجوابه الظاهر أن يقال لا نسلم كون وجوب الوجود نفس ماهية الواجب بل هو عارض من عوارضها فيجوز أن تكون ذوات متخالفة يقتضي كل منها ذلك العارض الذي هو وجوب الوجود على ما سبق لا ما ذكره من أن الوجوب أمر سلبي لا يقتضي علة لانه ان سلم كون الوجوب نفس ماهية الواجب فلا وجه لجعله أمرا سلبيا وان منعه فذلك يكفي في

الجواب لان الوجوب اذا لم يكن نفس حقيقة الواجب لا يلزم من عدم كون وجوب ذلك الفرد معللا بالوجوب أن يكون ذلك الفرد ممكنا لجواز كونه معللا بحقيقة ذلك الفرد فلا حاجة معه الى ارتكاب ما ذكره على أن الاوصاف السلبية وان لم تحتج الى علة تعللها بامور موجودة لعدميتها لكنها محتاجة الى ثبوتها للموصوفات فلا يكون الترديد فاسدا الموضع وقوله بل هذا الترديد لا يجري في بعض صفات الاثبات فيه لا عبار يرجع الى السلب ظاهر الفساد لان تلك الصفات ان كانت موجودة فهي في وجودها في نفسها وثبوتها لموصوفها محتاجة الى علة وان كانت اعتبارية فاحتياجها الى علة ثبوتها لموصوفها اظهر من احتياج الصفات السلبية وما ذكره في بيانه من أنه لو قال قائل السواد لون لذاته أو لعلة فان كان لذاته فينبغي أن لا تكون الحمرة لونا وان كان السواد لونا لعلة جعلته لونا فينبغي أن يعقل سواد ليس بلون ليس بشيء لانه ان جعل اللون عرضيا للسواد فلونيته معللة بذات السواد ولا يلزم عدم ثبوت اللونية للحمرة لجواز اشتراك اللازم النوعي بين أمور متخالفة الحقائق وان جعل ذاتيا للسواد فلونية السواد معللة بفصله ضامه ينضم الى اللون الذي هو جنسه ويجعله نوعا ويجعله ثابتا له فان تحصيل الجنس نوعا وجعل الجنس ثابتا للنوع أمران متلازمان سببهما فصل ذلك النوع ولا يلزم أن يعقل سواد بدون لون لانه لا يحصل للسواد بدون انضمام الفصل بل ذلك انما يكون اذا عللت لونية السواد بعلة خارجة بان علة ثبوت اللونية للسواد اذا كانت خارجة يلزم انتفاء اللونية انتفاؤها فلا يكون السواد لونا في ذاته وذلك محال أما اذا كانت العلة داخلة فلانها تنتفي ذات السواد ولا يتقرر في حد ذاتها فلا يلزم أن لا يكون

السواد لونا أو نقول ثبوت الجزء للكل مطلقا معلل بما يحصل الكل ويجمع الاجزاء وبانتفائه ينتفي الكل ولا يتقرر في حد ذاته فلا يلزم عدم ثبوت الجزء للكل لان ذلك انما يتصور اذا تقرر الكل بدون علة ثبوت الجزء وليس كذلك فيما قلنا وما يقال من أن ثبوت الذاتي للذات لا يعلل محمول على انه لا يعلل بعلة خارجة عن علة الذات اذ لا يتصور أن يكون ثبوت شيء لشيء في نفس الامر من غير أن يكون هناك علة للثبوت اذ ليس ثبوت شيء لشيء مما يمكن أن يستقل بنفسه من غير احتياج الى شيء حتى يكون واجبا غير محتاج الى سبب وأما ثبوته نفس الذات للذات فليس بمعلل أصلا اذ لا ثبوت فيهما الا بحسب الاعتبار لان الثبوت يستدعي تغاير الطرفين ولا تغاير هناك الا بحسب الاعتبار فيكون الثبوت أيضا اعتباريا وفي تقريره للدليل الثاني أيضا قصور لان حاصل ما ذكره بعد حذف زوائده انه لو وجد واجبان لكانا اما متماثلين من كل وجه فيرتفع التعدد والاثنينية أو مختلفين من كل وجه فلا يشتركان في وجوب الوجود والمفروض خلافه أو مشتركين في أمر ومختلفين في آخر فيتركب كل منهما مما به الاشتراك أو ما به الامتياز ولزم تركب الواجب وأنت تعلم أن مجرد الاشتراك في أمر والاختلاف في آخر لا يستلزم التركب لجواز أن يكون الاشتراك بعارض والاختلاف بماهيتهما البسيطتين فلا بد في الزام التركيب من بيان كون الوجوب المشترك بينهما غير عارض كما قررناه فيما سبق اللهم الا أن يراد بالتركيب مجرد الكثرة سواء كانت بحسب الاجزاء أو بحسب الذات والصفة كما يشعر به كلامه فيما سيأتي لكنه لا يوافق تقرير القوم واعلم أن الفلاسفة ذهبوا الى أن المبدأ الاول جل ذكره ليس فيه شائبة كثرة بوجه من الوجوه لا بحسب قبول الانقسام الى الاجزاء المقدارية كالامتدادات القابلة له ولا بحسب الاجزاء الوجودية كالجسم الطبيعي المركب بحسب الخارج من الهيولى والصورة ولا بحسب الاجزاء العقلية كالانسان المركب من الاجزاء العقلية أعني جنسه الذي هو الحيوان وفصله الذي هو الناطق ولا بحسب الصفات بان يكون ذاته موصوفا بصفة موجودة زائدة على ذاته بحسب الخارج كالسواد للجسم والعلم والقدرة للانسان ولا بحسب الماهية والوجود بان يكون وجوده زائدا على ماهيته كما في الممكنات وأما كثرة أساميه فباعتبار كثرة السلوب والاضافات وهي لا تقتضي كثرة في الذات بوجه مثلا اذا قيل له

(خاتمة

والكلام لم انه لا يشاء ولا يفعل وقولنا الا يشاء ولا يفعل لا يناقض قولنا انه قادر بمعنى انه لو شاء لفعل فان الحمليات لا تناقض الشرطيات كما ذكر في المنطق اذ قولنا لو شاء لفعل شرطي موجب وقولنا ما شاء وما فعل حمليتان سالبتان والسالبة الحملية لا تناقض الموجبة الشرطية فادت الدليل الذي دل على ان مشيئته أزلية وليست متغيرة يدلنا على ان مجرى الامر الالهي لا يكون الا على انتظام واتساق التكرر والعود وان اختلف في آحاد الاوقات فيكون اختلافه أيضا على انتظام واتساق التكرر والعود وأما غير هذا فلا يمكن (والجواب) ان هذا استمداد من مسئلة قدم العالم وان المشيئة قديمة فليكن العالم قديما وقد أبطلنا ذلك وبينا انه لا يبعد في العقل وضع ثلاثة أقسام وهو أن يكون الله تعالى موجودا ولا عالم ثم يخلق العالم على النظم المشاهد ثم يستأنف نظما ثانيا وهو الموعود به في الجنة ثم يعدم الكل حتى لا يبقى الا الله سبحانه وهو ممكن لولا أن الشرع قد ورد بأن الثواب والعقاب والجنة والنار لا آخر لها وهذه المسئلة كيف ما رددت تبنى على مسئلتين (احداهما) حدوث العالم وجواز صدور حادث من قديم (والثانية) خرق العادات بخلق المسببات دون الاسباب أو احداث أسباب على منهج آخر غير معتاد وقد فرغنا من المسئلتين جميعا

﴿خاتمة الكتاب﴾

فان قال قائل قد فصلتم مذاهب هؤلاء أفتقطعون بكفرهم ووجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم (قلنا) تكفيرهم لابد منه فى ثلاث مسائل (احداها) مسئلة قدم العالم وقولهم ان الجواهر كلها قديمة (والثانية) قولهم ان الله تعالى لايحيط علما بالجزئيات الحادثة من الاشخاص (والثالثة) فى انكار بعث الاجساد وحشرها فهذه المسائل الثلاث لاتلائم الاسلام بوجه ومعتقدها معتقد كذب الانبياء وانهم ماذكروه على سبيل المصلحة تمثيلا لجماهير الخلق وتفهيما وهذا هو الصريح الذى لم يعتقده أحد من فرق المسلمين فاما ماعدا هذه المسائل الثلاث من تصرفهم فى الصفات الالهية واعتقاد التوحيد فيها فمذهبهم قريب من مذاهب المعتزلة ومذهبهم فى تلازم الاسباب الطبيعية هو الذى صرح المعتزلة به فى التولد وكذلك جميع مانقلناه عنهم قد نطق به فريق من فرق الاسلام الا هذه الاصول الثلاثة فمن يرى تكفير أهل البدع من فرق الاسلام يكفرهم أيضا به ومن يتوقف على التكفير يقتصر على تكفيرهم بهذه المسائل وأما نحن فلسنا نؤثر الآن الخوض فى تكفير أهل البدع ومايصح منه ومالايصح كيلا يخرج الكلام عن مقصود هذا الكتاب والله تعالى الموفق للصواب انتهى كتاب تهافت الفلاسفة تحرير الامام الاجل نسيج وحده أبى حامد محمد بن محمد الغزالى أكرم الله مأواه وأعدق بغمائم الرحمة ثراه وصلى الله على سيدنا محمد النبى الامى وعلى آله وصحبه وسلم آمين

أزلى فهو اضافة الى موجودات بعده واذا قيل له قديم فمعناه سلب العدم عنه أولا واذا قيل انه باق فمعناه سلب العدم عنه آخرا ويرجع حاصل القديم والباقى الى أن وجوده ليس مسبوقا بعدم ولا ملحوقا بعدم واذا قيل واجب الوجود فمعناه أنه لاعلة لوجوده وهو علة لغيره وهكذا قال الامام الغزالى ان بعض ماذكر من هذه الدعاوى يجوز اعتقاده لكن لايثبت على أصولهم ونبين عجزهم عن اثباتها وبعضها لايجوز اعتقاده ونبين فساده ونرسم كل واحدة منها فى مسئلة على حيالها ونحن نقتفى أثر الامام فى ايراد كل منها على حيالها الا انا نقدم مسئلة امتناع كون الشئ الواحد قابلا وفاعلا لابتناء مسئلة نفى الصفات عليها ونبين ماهو الحق فيها بعون الله تعالى وتأييده ان شاء الله تعالى

18408

فهرست كتاب تهافت الفلاسفة لابن رشد

صحيفة

صحيفة

صحيفة

صحيفة

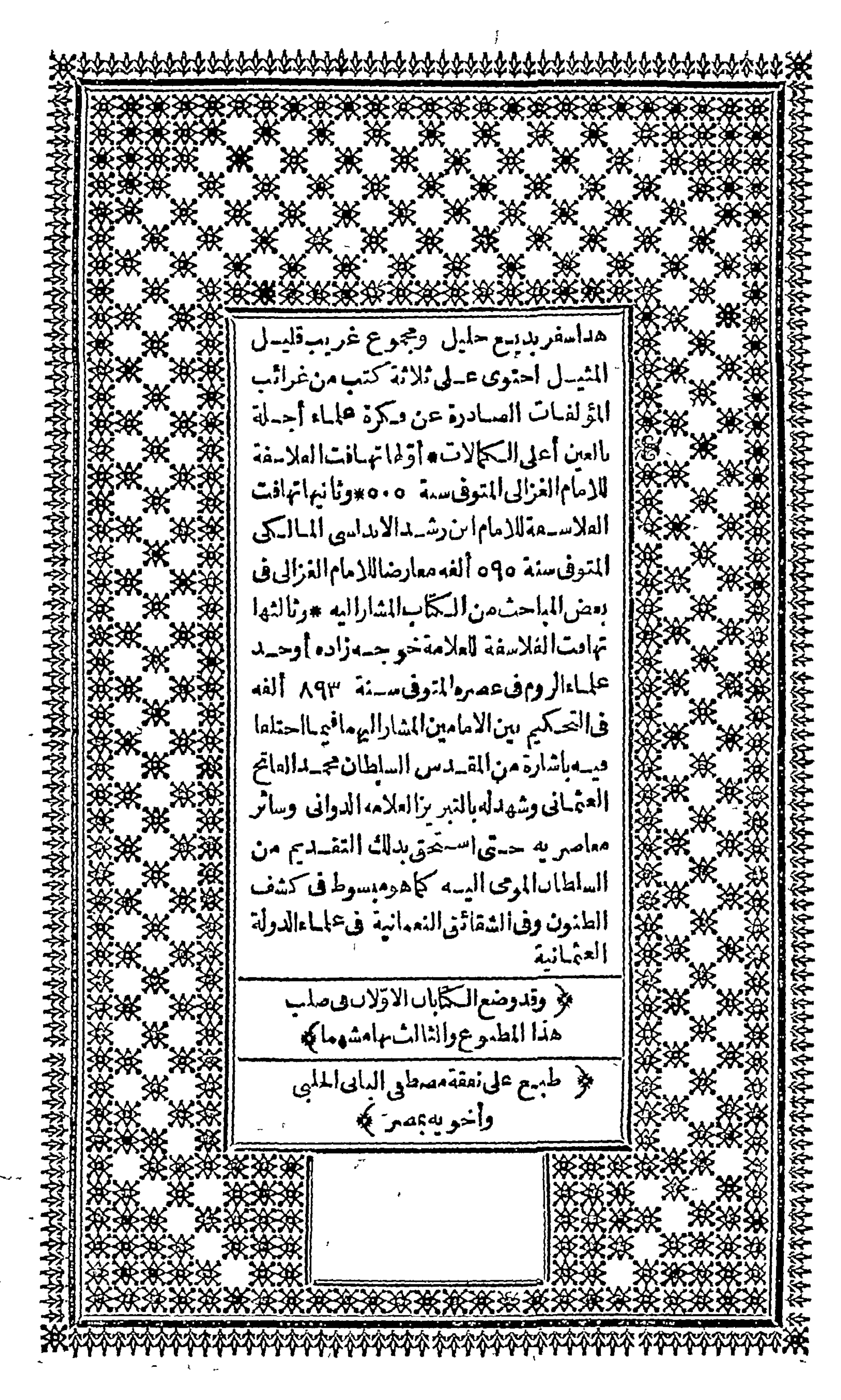
﴿ تمت ﴾

فهرست ما بهامش الجزء الاول من تهافت الفلاسفة لخوجه زاده

تمت

﴿ فهرست ما بهامش الجزء الثاني من تهافت الفلاسفة لخواجه زاده ﴾

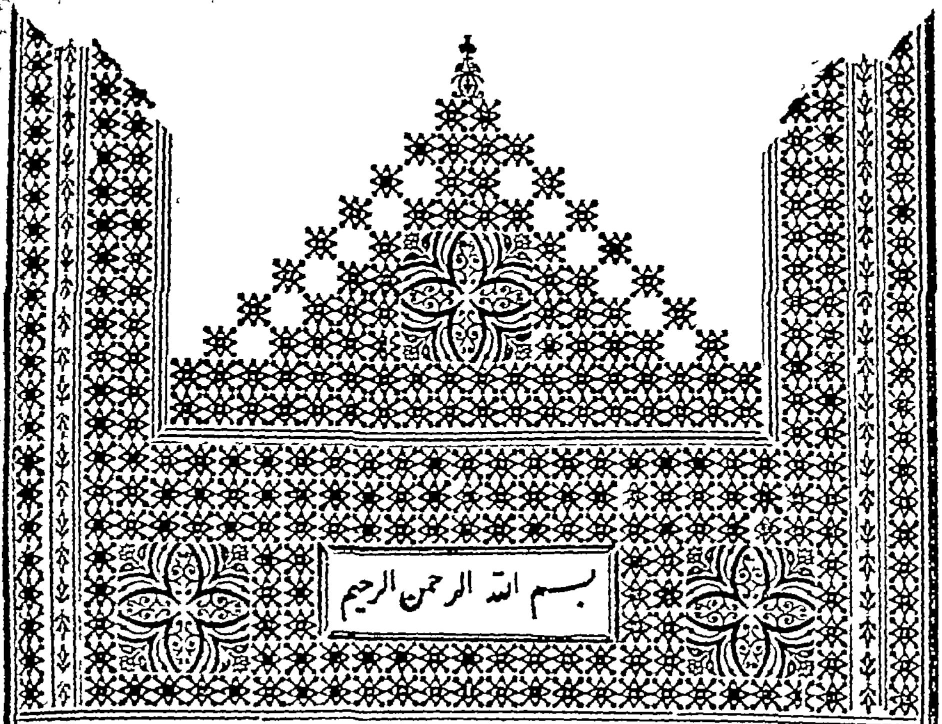
﴿ تمت ﴾



هذا سفر بديع جليل ومجموع غريب قليل
المثيل احتوى على ثلاثة كتب من غرائب
المؤلفات الصادرة عن فكرة علماء أجلة
بالعين أعلى الكمالات * أولها تهافت الفلاسفة
للإمام الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ * وثانيها تهافت
الفلاسفة للإمام ابن رشد الأندلسي المالكي
المتوفى سنة ٥٩٥ ألفه معارضا للإمام الغزالي في
بعض المباحث من الكتاب المشار إليه * وثالثها
تهافت الفلاسفة للعلامة خوجه زاده أوحد
علماء الروم في عصره المتوفى سنة ٨٩٣ ألفه
في التحكيم بين الإمامين المشار إليهما فيما اختلفا
فيه بإشارة من المقدس السلطان محمد الفاتح
العثماني وشهد له بالتبريز العلامة الدواني وسائر
معاصريه حتى استحق بذلك التقديم من
السلطان المومى إليه كما هو مبسوط في كشف
الظنون وفي الشقائق النعمانية في علماء الدولة
العثمانية

﴿ وقد وضع الكتابان الأولان في صلب
هذا المطبوع والثالث بهامشهما ﴾

﴿ طبع على نفقة مصطفى البابي الحلبي
وأخويه بمصر ﴾



وبعد حمد الله الواجب والصلاة على جميع رسله وأنبيائه فان الغرض فى هذا القول ان نبين مراتب الأقاويل المثبتة فى كتاب التهافت فى التصديق والاقناع وقصور أكثرها عن رتبة اليقين والبرهان (قال أبو حامد) حاكيا الادلة الفلاسفة فى قدم العالم ولنقتصر من أدلتهم فى هذا الفن على ماله موقع فى النفس قال وهذا الفن له من الأدلة ثلاثة ﴿الدليل الاول﴾ قولهم يستحيل صدور حادث من قديم مطلق لانا لو فرضنا القديم ولم يصدر منه العالم مثلا ثم صدر فانما لم يصدر لانه لم يكن للوجود مرجح بل وجود العالم ممكن عنه امكانا صرفا فاذا حدث لم يخل ان يتجدد مرجح أو لا يتجدد فان لم يتجدد مرجح بقى العالم على الامكان الصرف كما كان قبل ذلك وان تجدد مرجح انتقل الكلام الى ذلك المرجح لم رجح الآن ولم يرجح قبل فاما ان يمر الامر الى غير نهاية أو ينتهى الامر الى مرجح لم يزل مرجحا (قلت) هذا القول هو قول فى أعلى مراتب الجدل وليس هو موصلا موصل البراهين لان مقدماته هى عامة والعامة قريبة من المشتركة ومقدمات البراهين هى من الأمور الجوهرية المتناسبة وذلك ان اسم الممكن يقال بالاشتراك على الممكن الاكثرى والممكن الاقلى والممكن على التساوى وليس ظهور الحاجة فيها الى المرجح على التساوى وذلك ان الممكن الاكثرى قد يظن به ان يترجح من ذاته لا من مرجح خارج عنه بخلاف الممكن على التساوى والامكان ايضا منه ما هو فى الفاعل وهو امكان الفعل ومنه ما هو فى المنفعل وهو امكان القبول وليس ظهور الحاجة فيهما الى المرجح على التساوى وذلك ان الامكان الذى فى المنفعل مشهور حاجته الى المرجح من خارج لانه يدرك حسا فى الامور الصناعية وكثير من الامور الطبيعية وقد يلحق فيه مثلك فى الامور الطبيعية لان أكثر الامور الطبيعية مبدأ تغيرها منها ولذلك ظن فى كثير منها ان المحرك هو المتحرك وانه ليس معروفا بنفسه ان كل متحرك فله محرك وانه ليس ههنا شئ يحرك

﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾ ﴿الفصل الثامن فى ابطال قولهم الواحد الحقيقى لا يكون فاعلا وقابلا لشئ واحد﴾ ذهب الحكماء الى ان البسيط الحقيقى الذى لا تعدد جهة فيه أصلا كالواجب تعالى على رأيهم لا يكون قابلا لشئ وفاعلا له وبنوا على ذلك امتناع اتصاف الواجب تعالى بصفات حقيقية والذى عولوا عليه فى ذلك هو ان نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان والوجوب والامكان متنافيان لا يجتمعان فى محل واحد بالقياس الى أمر واحد من جهة واحدة ورد هذا الاستدلال بانه ان أريد ان الفاعل عند اجتماع شرائطه وارتفاع موانعه وصيرورته موصوفا بالفاعلية بالفعل وجب وجود المفعول به فكذا القابل اذا اجتمع معه جميع ما يتوقف عليه كونه قابلا بالفعل وجب وجود المقبول فيه وان أراد أن القابل وحده لا يجب معه وجود المقبول ولا عدمه فكذا الفاعل وحده لا يجب معه وجود المفعول ولا عدمه فلا فرق * وأجيب عنه بأن الفاعل من حيث انه فاعل قد يكون مستقلا موجبا لمفعوله دون القابل اذ لا يتصور استقلاله ذاته وايجابه من حيث انه قابل فى شئ ضرورة احتياج المقبول لامكانه الى الفاعل فالفاعل وحده موجب فى الجملة والقبول لا يوجب أصلا فلو اجتمعا فى شئ واحد من جهة واحدة لزم امكان الوجوب وامتناعه من تلك الجهة وانه محال ونحن نقول قيد الحيثية قد يراد به بيان الاطلاق كما فى قولنا الانسان من حيث هو انسان والموجود من حيث هو موجود أى نفس مفهوم الانسان ونفس مفهوم الموجود من

غيراعتبار أمر آخر معهما وقد يراد به التقييد كما في قولنا التابع من حيث هو تابع لا يوجد بدون المتبوع أي التابع مقيدا بصفة التبعية لا يوجد بدون المتبوع وقد يراد به التعليل كما في قولنا النار من حيث انها حارة تسخن الماء أي حرارتها علة للتسخين فقولهم القابل من حيث انه قابل لا يمكن أن يكون مستقلا موجبا لمقبوله لا شبهة في انه لا يراد به المعنى الأول لعدم مناسبته للمقام اذ ليس النزاع في ان نفس مفهوم القابل يمكن أن يكون موجبا لمقبوله أو لا يمكن فاما أن يراد به المعنى الثاني أو الثالث ٣ فان أريد الثاني أعني التقييد يكون معنى الكلام ان ذات القابل مقيدا بصفة القابلية يمتنع أن يكون موجبا لمقبوله وهو في محل المنع الا أن يضاف اليه التجرد عن الفاعلية ويقال ذات القابل مقيدا بصفة القابلية والتجرد عن الفاعلية لا يمكن أن يكون موجبا لمقبوله فتكون المقدمة المذكورة صحيحة لكن اللازم منها منافاة التجرد عن الفاعلية للفاعلية ولا نزاع فيه وانما النزاع في المنافاة بين الفاعلية والقابلية وان أريد المعنى الثالث فان اعتبر التعليل أولا ثم السلب المستفاد من عدم الامكان على معنى ان صفة القابلية لا تكون سببا لامكان وجوب المقبول في القابل فمسلم ولا محذور فيه وانما المحذور لو كانت القابلية سببا لعدم امكان وجوب المقبول في القابل اذ حينئذ تلزم المنافاة بين الفاعلية والقابلية للمنافاة بين لازميهما فيلزم امتناع اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة وان اعتبر السلب أولا ثم التعليل على معنى أن صفة القابلية سبب لعدم امكان وجوب المقبول في القابل فلا نسلم ذلك غاية الامر انها ليست سببا لامكان وجوب المقبول في القابل ولا يلزم من عدم سببيتها لامكان وجوب المقبول أن تكون سببا لعدم امكانه حتى تلزم المنافاة بين اللازمين فيمتنع اجتماعهما بسبب امتناع اجتماع لازميهما ثم قولهم الفعل وحده موجب في الجملة والقبول وحده ليس بموجب أصلا ان أريد به كما هو الظاهر ان القبول ليس سببا للوجوب فلا يلزم ثبوت امتناع الوجوب فلا يصح ترتيب قوله ولو اجتمعا في شيء واحد من جهة واحدة لزم امكان الوجوب

ذاته فان هذا كله يحتاج الى بيان ولذلك لخص عنه القدماء والامكان الذي في الفاعل فقد يظن في كثير منه انه لا يحتاج في خروجه الى الفعل الى المرجح من خارج لان انتقال الفاعل من أن لا يفعل الى أن يفعل قد يظن بكثير منه انه ليس تغيرا يحتاج الى مغير ومثل انتقال المهندس من ان لا يهندس وانتقال المعلم من ان لا يعلم والتغير أيضا الذي يقال انه يحتاج الى مغير منه ما هو في الجوهر ومنه ما هو في الكيف ومنه ما هو في الكم ومنه ما هو في الاين والقديم أيضا يقال على ما هو قديم بذاته وقديم بغيره عند كثير من الناس والتغيرات منها ما يجوز عند قوم على القديم مثل جواز كون الارادة الحادثة على القديم عند الكرامية وجواز الكون والفساد على المادة الاولى عند القدماء وهي قديمة وكذلك المعقولات على العقل الذي بالقوة وهو قديم عند أكثرهم ومنها ما لا يجوز وخاصة عند بعض القدماء دون بعض وكذلك الفاعل أيضا منه ما يفعل بارادة ومنه ما يفعل بطبيعة وليس الامر في كيفية صدور الفعل الممكن الصدور عنهما واحدا أعني في الحاجة الى المرجح وهل هذه القسمة في الفاعلين حاصرة أو يؤدي البرهان الى فاعل لا يشبه الفاعل بالطبيعة ولا الذي بالارادة الذي في الشاهد هذه كلها هي مسائل كثيرة عظيمة تحتاج كل واحدة منها الى ان تفرد بالفحص عنها وعما قاله القدماء فيها وأخذ المسئلة الواحدة بدل المسائل الكثيرة هو موضع مشهور من مواضع السفسطائيين السبعة والغلط في واحد من هذه المبادي هو سبب لاغلاط عظيم في اجزاء الفحص عن الموجودات (قال أبو حامد) الاعتراض من وجهين أحدهما أن يقال لم تنكرون على من يقول ان العالم حدث بارادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه وان يستمر عدمه الى الغاية التي استمر اليها وان يبتدأ الوجود من حيث بدأ وان الوجود قبل لم يكن مرادا فلم يحدث لذلك وانه في وقته الذي حدث فيه مراد بالارادة القديمة فحدث فما المانع لهذا الاعتقاد وما المحيل له (قلت) هذا قول سفسطائي وذلك انه لما لم يمكنه أن يقول بجواز تراخي فعل المفعول عن فعل الفاعل له وعزمه على الفعل اذا كان فاعلا مختارا قال بجواز تراخيه عن ارادة الفاعل وتراخي المفعول عن ارادة الفاعل جائز وأما تراخيه عن فعل الفاعل له فغير جائز وكذلك تراخي الفعل عن العزم على الفعل في الفاعل المريد فالشك باق بعينه وانما كان يجب أن يلقاه بأحد أمرين اما بان فعل الفاعل ليس يوجب في الفاعل تغيرا يجب أن يكون له مغير من خارج أو ان من التغيرات ما يكون من ذات المتغير من غير حاجة الى مغير يلحقه منه وان من التغيرات ما يجوز ان يلحق القديم من غير مغير (وذلك) ان الذي يتمسك به الخصوم ههنا هو شيئآن أحدهما أن فعل الفاعل يلزمه التغير وان كل تغير فله مغير والاصل الثاني أن القديم لا يتغير بضرب من ضروب التغير وهذا كله عسير البيان والذي لا مخلص للاشعرية منه هو انزال فاعل أول أو انزال فعل له أول لانه لا يمكنهم أن يضعوا أن حالة الفاعل من المفعول المحدث تكون في وقت الفعل هي بعينها حالته في وقت عدم الفعل هنالك ولا بد من حالة متجددة أو نسبة لم تكن وذلك ضرورة اما في الفاعل أو في المفعول أو في كليهما واذا كان ذلك كذلك فتلك الحال المتجددة اذا أوجبنا ان لكل حال متجددة فاعلا فلا بد أن يكون الفاعل لها اما فاعل آخر ولا يكون ذلك الفاعل هو الاول ولا يكون مكتفيا بفعله بنفسه بل بغيره واما أن يكون الفاعل لتلك الحال التي هي شرط في فعله هو نفسه فلا يكون ذلك الفعل الذي فرض صادرا عنه أولا بل يكون فعله لتلك

وامتناعه من تلك الجهة وان أريد به ان القبول سبب لامتناع الوجوب فهو ممنوع (فان قلت) هب ان القبول ليس سببا لامتناع الوجوب لكنه اذا لم يكن سببا للوجوب والفعل سبب للوجوب فلو اجتمعا في ذات واحدة من جهة واحدة لزم أن تكون الذات الواحدة من جهة واحدة سببا للوجوب وغير سبب للوجوب ولا شك في استحالته (قلت) الفعل والقبول انما يحملان على تلك الذات بالاشتقاق لا بالمواطأة ولا يلزم من كون ٤ المفهومين المتناقضين محمولين عليهما مواطأة ان يحملا على تلك الذات بالمواطأة حتى يلزم صدق قولنا الذات موجب في الجملة والذات ليس بموجب أصلا فيلزم التناقض (وقولنا) الذات باعتبار قابليته غير موجب مجرد عبارة وليس القصد الا أن القبول غير موجب أي ليس منشأ وليتأمل والله الموفق للسداد والهادي الى سبيل الرشاد (ثم) ان تنزلنا عن هذا المقام نقول لهم ان أريد ان القابل لا يكون فاعلا أصلا فالدليل على تقدير تمامه لا يساعده وان أريد ان الشيء الواحد لا يكون قابلا لشيء وفاعلا له من جهة واحدة فعلى تقدير تسليمه لا ينفعكم ولا يضرنا لان المبدأ الاول فيه جهات واعتبارات كما حققته من قبل فيجوز أن يكون قابلا لصفاته باعتبار ذاته وفاعلا لها باعتبار جهات اعتبارية فلا ينبت نفي الصفات الحقيقية عنه تعالى وهو المقصود من هذه المسألة وقد يجاب عن الدليل المذكور أيضا بانه لم لا يجوز أن يكون ما يقال له الفاعلية نوعين مختلفين يكون نسبة الفاعل الى المفعول في أحد النوعين بالوجوب وفي الآخر بالامكان الخاص فلا تكون نسبة الفاعل الى المفعول في هذا النوع من الفاعلية بالوجوب فلا يمتنع أن يكون الفاعل بهذا النوع من الفاعلية قابلا فلا تتم الدعوى الكلية وهو مردود بانه لا شك في أن كل فاعل نظرا الى الفاعلية المشتركة بين الفاعليتين يمكن أن تكون نسبته الى المفعول بالوجوب على معنى ان الفاعلية المشتركة لا تمنع من كون الفاعل موجبا لمفعوله ولا من عدم كونه موجبا لمفعوله فالمحذور باق بعينه اللهم الا أن يقال ندعي

الحال التي هي شرط في المفعول قبل فعله المفعول وهذا الازم كما ترى ضرورة الا أن يجوز مجوز ان من الاحوال الحادثة في الفاعلين ما لا يحتاج الى محدث وهذا بعيد الاعلى من يجوزان ههنا أشياء تحدث من تلقاء ذاتها وهو قول الأوائل من القدماء الذين أنكروا الفاعل وهو قول بين سقوطه بنفسه وفي هذا الاعتراض من الاختلال أن قولنا ارادة أزلية وارادة حادثة مقولة باشتراك الاسم بل متضادة فان الارادة التي في الشاهد هي قوة فيها امكان فعل أحد المتقابلين على السواء وامكان قبولهما للمرادين على السواء بعد فان الارادة هي شوق الفاعل الى الفعل اذا فعله كف الشوق وحصل المراد وهذا الشوق والفعل هو متعلق بالمتقابلين على السواء فاذا قلنا ههنا مريد أحد المتقابلين فيه أزلي ارتفع حد الارادة بنقل طبيعتها من الامكان الى الوجوب واذا قيل ارادة أزلية لم ترتفع الارادة بحضور المراد واذا كانت لا أول لها لم يتحدد منها وقت لحصول المراد الا بعين الا أن نقول انه يؤدي البرهان الى وجود فاعل القوة ليست هي لا ارادية ولا طبيعية ولكن سماها الشرع ارادة كما أدى البرهان الى أشياء هي متوسطة بين أشياء يظن في بادئ الرأي أنها متقابلة وليست متقابلة مثل قولنا موجود لا داخل العالم ولا خارجه (قال أبو حامد) مجيبا عن الفلاسفة فان قيل هذا محال بين الاحالة لان الحادث موجبا وسببا وكما يستحيل حادث بغير سبب وموجب يستحيل أيضا وجود موجب قد تمت شرائط ايجابه وأسبابه وأركانه حتى لم يبق شيء منها منتظرا ألبتة ثم يتأخر عنه الموجب بل وجود الموجب عند تحقق الموجب بتمام شروطه ضروري وتأخره محال حسب استحالة وجود الحادث الموجب بلا موجب فقبل وجود العالم كان المريد موجودا والارادة موجودة ونسبتها الى المراد موجودة ولم يتجدد مريد ولا ارادة ولا تجددت للارادة نسبة لم تكن قبل فان كل ذلك تغير فكيف تجدد المراد وما المانع من التجدد قبل ذلك وحال التجدد لم يتميز عن حال عدم التجدد في شيء من الاشياء ولا في أمر من الامور ولا في حال من الاحوال ولا في نسبة من النسب بل الأمور كما كانت بعينها ثم لم يكن وجد المراد وبقيت بعينها كما كانت فوجد المراد ما هذا الا غاية الاحالة (قلت) وهذا بين غاية البيان الا عند من ينكر احدى المقدمات التي وضعناقبل لكن أبو حامد انتقل من هذا البيان الى مثال وضعي يشوش به هذا الجواب عن الفلاسفة وهذا هو قوله (قال أبو حامد رضي الله عنه) وليس استحالة هذا الجنس في الموجب والموجب الضروري الذاتي بل وفي العرفي والوضعي فان الرجل لو تلفظ بطلاق زوجته ولم تحصل البينونة في الحال لم يتصور أن تحصل بعده لانه جعل اللفظ علة للحكم بالوضع والاصطلاح فلم يعقل تأخر المعلول الا أن يعلق الطلاق بمجيء الغد أو بدخول الدار فلا يقع في الحال ولكن يقع عند مجيء الغد أو عند دخول الدار فانه جعله علة بالاضافة الى شيء منتظر فلما لم يكن حاضرا في الوقت وهو الغد ودخول الدار توقف حصول الموجب على حضور ما ليس بحاضر فما حصل الموجب الا وقد تجدد أمر وهو الدخول وحضور الغد حتى انه لو أراد مريد ان يؤخر الموجب عن اللفظ غير منوط بحصول ما ليس بحاصل لم يعقل مع انه الواضع بذاته المختار في تفصيل الوضع فاذا لم يكن وضع هذا مفهوما ولم يعقله فكيف نعقله في الايجابات الذاتية العقلية الضرورية وأما في العادات فما يحصل بقصدنا لا يتأخر عن القصد مع وجود القصد اليه الا لمانع فان تحقق القصد والقدرة وارتفعت الموانع لم يعقل تأخر المقصود اليه وانما يتصور ذلك

في

ان اشتراك الفاعلية بين الفاعليتين اشتراك لفظى لا معنوى وليس بينهما قدر مشترك تكون نسبة الفاعل الى المفعول بامكان الوجود نظرا الى ذلك ولا يخفى بعده وقد يتمسك لهذه الدعوى بوجه آخر وهو ان القبول والفعل اثران فلا يصدران عن مؤثر واحد من جهة واحدة لما مر * ويجاب بانا لا نسلم ان القبول أثر ولو سلم فلا نسلم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وما تمسكوا به عليه فقد عرفت حاله والله أعلم ﴿الفصل التاسع فى ابطال قولهم فى نفى الصفات﴾ ذهبت الفلاسفة الى ان المبدأ ٥ الاول ليس له صفات زائدة على ذاته بل هى عين ذاته لا على معنى ان هناك ذاتا وله صفة وهما متحدان حقيقة كما يتخيل فى بادئ النظر من ظاهر الكلام فانه ظاهر البطلان لا يذهب اليه عاقل اذ كل واحد من الصفة والموصوف يشهد بمغايرته لصاحبه بل على معنى ان ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة معا مثلا ذاتك غير كافية فى انكشاف الاشياء لك بل تحتاج فيه الى صفة العلم الذى يقوم بك بخلاف ذاته تعالى فانه لا يحتاج فى انكشاف الاشياء وظهورها عليه الى صفة تقوم به بل المفهومات منكشفة له لاجل ذاته فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال فى سائر صفاته ومرجعه اذا حقق الى نفى الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها وبهذا يندفع ما ذكره الامام الغزالى من ان العلم صفة وعرض يستدعى موصوفا والقول بان المبدأ الاول فى ذاته علم والحال انه قائم بنفسه كالقول بان كلا من السواد والبياض قائم بنفسه وبالطريق الذى يعلم استحالة قيام صفات الاجسام بنفسها دون الاجسام يعلم ان صفات الاحياء من العلم والقدرة وغيرهما لا تقوم بانفسها بل انما تقوم بالذات فاذن قد سلبوا من المبدأ الاول القيام بنفسه وردوه الى حقائق الاعراض والصفات التى لا قوام لها بنفسها ثم ان الحكماء استدلوا على مطلوبهم هذا بان الاول تعالى لو كان له صفة زائدة على ذاته قائمة به لكانت تلك الصفة ممكنة لاحتياجها الى موصوفها او محتاجة الى علة لامكانها فتلك العلة لا تخلو من أن تكون ذات المبدأ الاول أو غيره فان

فى العزم لان العزم غير كاف فى وجود الفعل بل العزم على الكتابة لا يوقع الكتابة ما لم يتجدد قصد هو انبعاث فى الانسان يتجدد حال الفعل فان كانت الارادة القديمة فى حكم قصدنا الى الفعل فلا يتصور تأخر المقصود الا لمانع ولا يتصور تقدم القصد اذ لا يعقل قصد فى اليوم الى قيام فى الغد الا بطريق العزم وان كانت الارادة القديمة فى حكم عزمنا فليس ذلك كافيا فى وقوع المعزوم عليه بل لا بد من تجدد انبعاث قصدى عند الايجاد وهو قول بالتغير ثم يبقى عين الاشكال فى ان ذلك الانبعاث أو القصد أو الارادة أو ما شئت أن تسميه لم حدث الآن ولم يحدث قبل فاما ان يبقى حادثا بلا سبب أو يتسلسل الى غير نهاية ويرجع حاصل الكلام الى انه وجد الموجب بتمام شروطه ولم يبق أمر منتظر ومع ذلك يتأخر الموجب ولم يوجد فى مدة لا يرتقى الوهم الى أولها بل آلاف سنين لا ينقضى شئ منها ثم انقلب الموجب موجودا بغتة ووقع من غير أمر تجدد وشرط تحقق وهذا محال (قلت) هذا المثال الوضعى الوهمى من الطلاق أوهم انه يؤكد به حجة الفلاسفة وهو يوهم الاذن الاشعرية لها أن تقول انه كما تأخر وقوع الطلاق فى اللفظ الى وقت حصول الشرط من دخول الدار أو غير ذلك كذلك تأخر وقوع العالم عن ايجاد البارى سبحانه اياه الى وقت حصول الشرط الذى تعلق به وهو الوقت الذى قصد فيه وجوده لكن ليس الامر فى الوضعيات كالامر فى العقليات ومن شبه هذا الوضعى بالعقلى من أهل الظاهر قال لا يلزم هذا الطلاق ولا يقع عند حصول الشرط المتأخر عن تطليق المطلق لانه يكون طلاقا وقع من غير ان يقترن به فعل المطلق ولا نسبة للمقول من المطبوع فى ذلك المفهوم الى الموضوع المصطلح عليه (ثم قال أبو حامد) مجيبا عن الاشعرية والجواب أن يقال استحالة ارادة قديمة متعلقة باحداث شئ أى شئ كان تعرفونه بضرورة العقل أو نظره وعلى لغتكم فى المنطق أتعرفون الالتقاء بين هذين الحدين بحد اوسط أو من غير حد أوسط فان ادعيتم حدا أوسط وهو الطريق الثانى فلا بد من اظهاره وان ادعيتم معرفة ذلك ضرورة فكيف لم يشارككم فى معرفته مخالفوكم والفرقة المعتقدة لحدوث العالم بارادة قديمة لا يحصرها بلد ولا يحصيها عدد ولا شبهة فى أنهم لا يكابرون العقول عنادا مع المعرفة فلا بد من اقامة برهان على شرط المنطق يدل على استحالة ذلك اذ ليس فى جميع ما ذكروه الا الاستبعاد المجرد والتمثيل بعزمنا وارادتنا وهو فاسد ولا تضاهى الارادة القديمة القصود الحادثة وأما الاستبعاد المجرد فلا يكفى من غير برهان (قلت) هذا القول هو من الأقاويل الركيكة الاقناع وذلك أن حاصله هو انه اذا ادعى مدع أن وجود فاعل بجميع شروطه لا يمكن أن يتأخر عنه مفعوله فلا يخلو ان يدعى معرفة ذلك اما بقياس واما انه من المعارف الاولى فان ادعى ذلك بقياس وجب عليه أن يأتى به ولا قياس هنالك وان ادعى ان ذلك مدرك بمعرفة أولية وجب أن يعترف به جميع الناس خصومهم وغيرهم وهذا ليس بصحيح لانه ليس من شرط المعروف بنفسه أن يعترف به جميع الناس لان ذلك ليس أكثر من كونه مشهورا كما انه ليس يلزم فيما كان مشهورا ان يكون معروفا بنفسه (ثم قال كالمجيب عن الاشعرية * فان قيل) نحن بضرورة العقل نعلم أنه لا يتصور موجب بتمام شروطه من غير موجب ومجوز ذلك مكابر لضرورة العقل (قلنا) وما الفصل بينكم وبين خصومكم اذ قالوا لكم انا بالضرورة نعلم احالة قول من يقول ان ذاتا واحدة عالمة بجميع الكائنات من غير ان يوجب ذلك كثرة فى ذاته ومن غير أن يكون العلم زائدا على

الذات ومن غير أن يتعدد العلم بتعدد المعلوم محال وهذا مذهبكم في حق الله تعالى وهو بالنسبة الينا والى علومنا في غاية الاحالة ولكن يقولون لا يقاس العلم القديم بالحادث وطائفة منكم استشعروا احالة هذا فقالوا ان الله تعالى لا يعلم الا نفسه فهو العاقل وهو المعقول وهو العقل والكل واحد (فان قال قائل) اتحاد العقل والعاقل والمعقول معلوم الاستحالة بالضرورة اذ تقدير صانع للعالم لا يعلم صنعه محال بالضرورة والقديم اذا لم يعلم الا نفسه تعالى عن قولهم وعن قول جميع الزائغين علوا كبيرا لم يكن يعلم صنعه البتة بل لا نتجاوز الزامات هذه المسائل (قلت) حاصل هذا القول انهم لم يدعوا تجويز خلاف ما ظهر وامن ضرورة امتناع تراخي مفعول الفاعل عن فعله مجازا بغير قياس أداهم اليه بل ادعوا ذلك من قبل البرهان الذي أدى الى حدوث العالم كما لم يدع الفلاسفة رد الضرورة المعروفة في تعدد العلم والمعلوم الى اتحادهما في حق البارى سبحانه الا من قبل برهان زعموا انه أداهم الى ذلك في حق القديم وأكثر من ذلك من ادعى من الفلاسفة رد الضرورة في ان الصانع لا يعرف ولا بد مصنوعه اذ قال في الله سبحانه انه لا يعرف الا ذاته وهذا القول اذاقو بل هو من جنس مقابلة الفاسد بالفاسد وذلك ان كل ما كان معروفا عرفا يقينا وعاما في جميع الموجودات فلا يوجد برهان يناقضه وكل ما وجد برهان يناقضه فانما كان مظنونا به انه يقين لا انه كان في الحقيقة فلذلك ان كان من المعروف بنفسه اليقيني تعدد العلم بالمعلوم في الشاهد والغائب نحن نقطع انه لا برهان عند الفلاسفة على اتحادهما في حق البارى تعالى واما ان كان القول بتعدد العلم بالمعلوم ظنا فيمكن أن يكون عند الفلاسفة برهان وكذلك اذا كان من المعروف بنفسه انه لا يتأخر مفعول الفاعل عن فعله ويدعى رده الاشعرية من قبل ان عندهم في ذلك برهانا ونحن نعلم على القطع انه ليس عندهم في ذلك برهان وهذا وأمثاله اذا وقع فيه الاختلاف فانما يرجع الامر فيه الى اعتباره بالفطرة الفائقة التي لم تنشأ على رأى ولا هوى اذا سددته بالعلامات والشروط التي فرق بها بين اليقين والظنون في كتاب المنطق كما انه اذا تنازع اثنان في قول ما فقال أحدهما موزون وقال الآخر ليس بموزون لم يرجع الحكم فيه الا الى الفطرة السليمة التي تدرك الموزون عن غير الموزون والى علم العروض وكما ان من يدرك الوزن لا يخل بادراكه عند ادراك من ينكره وكذلك الامر فيما هو يقين عند المرء لا يخل به عنده انكار من ينكره وهذه الاقاويل كلها في غاية الوهي والضعف وقد كان يجب عليه أن لا يشحن كتابه بهذه الاقاويل ان كان قصده فيه اقناع الخواص ولما كانت الالزامات التي أتى بها في هذه المسئلة أجنبية وغريبة عن المسئلة قال في اثر هذا القول بل لا نتجاوز الزامات هذه المسئلة (فنقول) لهم بم تنكرون على خصومكم اذ قالوا قدم العالم محال لانه يؤدى الى اثبات دورات للفلك لا نهاية لاعدادها ولا حصر لآحادها مع ان لها سدسا وربعا ونصفا الى قوله فيلزمكم القول بانه ليس بشفع ولا وتر كما سننصه بعد وهذه أيضا معارضة سفسطائية فان حاصلها هو انه كما انكم تعجزون عن نقض دليلنا في ان العالم محدث وهو انه لو كان غير محدث لكانت دورات لا شفع ولا وتر كذلك نعجز نحن عن نقض قولكم انه اذا كان فاعل لم يزل مستوفيا شروط الفعل انه لا يتأخر عنه مفعوله وهذا القول غايته هو اثبات الشك وتقريره وهو من اغراض السفسطائيين (وأنت) يا هذا الناظر في هذا الكتاب فقد سمعت الاقاويل التي قالتها الفلاسفة في اثبات أن

كان الاول لزم كون الشئ الواحد من جميع الوجوه قابلا لصفة وفاعلا لها وانه محال وان كان غيره لزم احتياج الواجب في صفته الى غيره وهو أيضا محال والجواب انا نختار ان ذات المبدأ الاول علة لها ولكن لا نسلم لزوم كون الشئ الواحد من جميع الوجوه قابلا لصفة وفاعلا لها وانما يلزم ذلك لو كان المبدأ الاول واحدا من جميع الوجوه وهو ممنوع فانك قد عرفت سابقا ان فيه كثرة بحسب حيثيات اعتبارية ولو سلم فلا نسلم استحالة كون الشئ 6 الواحد من جميع الوجوه قابلا لصفة وفاعلا لها وما استدلوا به فقد عرفت ضعفه (ويمكن) أن يقال أيضا على طريق البحث دون التحقيق علتها غير المبدا الاول مما هو معلول له واستحالة احتياج الواجب في صفته الى غيره ممنوعة فان الدليل ما قام الا على وجود موجود مستغن في ذاته ووجوده عن علة غيره وأما استغناؤه وعدم احتياجه في صفاته الى شئ آخر فلم يدل عليه حجة (فان قلت) صفته صفة كمال ولو احتاج في صفاته الى غيره لزم استفادته صفة الكمال من غيره (قلت) ما ذكرته عين الدعوى مع تغييرها بعبارة أخرى وما الدليل عليها ثم لو احتاج ذاته في وجوده الى تلك الصفات لزم من استنادها الى غيرها احتياج الذات في وجوده الى غيره ولا يكون واجبا لكن احتياج الذات في وجوده الى غيره من تلك الصفات ممنوع وقد يستدل لهم على امتناع كون صفاته تعالى زائدة عليه قائمة به بانه لو كانت صفاته زائدة على ذاته يكون محتاجا الى تلك الصفات فلا يكون غنيا مطلقا اذ الغنى المطلق هو ما لا يحتاج الى غير ذاته (وجوابه) ان يقال ان أريد بالاحتياج الى تلك الصفات الاحتياج في وجوده اليها فلزومه ممنوع وان أريد في انكشاف الاشياء وأمثاله فاللزوم مسلم ولكن لا نسلم استحالة اللازم فان الدليل ما دل الا على وجود موجود يكون في وجوده مستغنيا عن جميع ما سواه وأما احتياجه في انكشاف الاشياء وغيره مما لا يتوقف الوجود عليه الى صفات قائمة به فلم تقم حجة على امتناعه (قال الامام الغزالى) انكم مستلكين في امتناع كون صفاته زائدة عليه (احدهما)

الدالم

انه اذا كانت الصفة زائدة على ذاته فاما أن يستغنى كل منهما عن الآخر فى وجوده أو يفتقر كل منهما الى الآخر أو يحتاج أحدهما الى الآخر دون العكس (والأول) يستلزم تعدد الواجب وهو محال (والثانى) أن لا يكون الشئ منهما واجبا وهو خلاف الفرض (والثالث) أن يكون أحدهما وهو ما يحتاج الى الآخر معلولا فلا يكون واجب الوجود بل الواجب هو الآخر فقط ومهما كان معلولا افتقر الى سبب فيؤدى الى أن ترتبط ذات واجب الوجود بسبب وهو أيضا محال (وثانيهما) ٧ انه لو كان له صفة زائدة على ذاته تكون تلك الصفة تابعة للذات وكان الذات سببا لها وكانت معلولة ولا يكون واجب الوجود كالذات وهذا المسلك هو الاول بعينه مع تغيير عبارته (وأجاب) عن المسلك الاول بوجهين (أحدهما) على طريق البحث دون التحقيق والآخر على طريق التحقيق محصول الاول هو انكم ان أبطلتم القسم الاول أعنى استغناء كل من الموصوف والصفة عن الآخر بلزوم التعدد فى الواجب وقد بينا انه لا برهان لكم على امتناع تعدده على أن مسئلة امتناع تعدد الواجب لا تتم الا بالبناء على نفى الكثرة بحسب الذات والصفة وبحسب الاجزاء فاثبات نفى الكثرة بحسب الذات والصفة بامتناع تعدد الواجب دور ومحصول الثانى هو انا نختار ان الذات فى قوامه غير محتاج الى صفة والصفة محتاجة الى الموصوف قولكم فلا تكون واجبة الوجود (قلنا) ان أردتم بواجب الوجود ما لا يحتاج الى علة فاعلية ولا نسلم ان الصفة لو احتاجت الى الموصوف لزم أن لا تكون واجبة الوجود فلم لا يجوز أن يقال كما ان ذات الواجب قديم لا فاعل له فكذلك صفته قديمة معه ولا فاعل لها وان أردتم بواجب الوجود أن لا يكون محتاجا فى وجوده الى قابل سلمنا ان الصفة لا تكون واجبة الوجود على هذا المعنى ولكنها قديمة لا فاعل لها فلا يلزم ارتباط واجب الوجود بسبب فالمحيل لذلك والدليل لم يدل الا على قطع التسلسل فى العلل الفاعلية وقطع التسلسل يحصل بفاعل له صفات لا فاعل له ولا لصفاته وهو محل لصفاته وليس له محل قابل

الدائم قديم فى هذا الدليل والأقاويل التى قالتها الاشعرية فى مناقضة ذلك فاجمع أدلة الاشعرية فى ذلك واجمع الاقاويل التى قالتها الفلاسفة فى مناقضة أدلة الاشعرية بما نصه هذا الرجل (قال أبو حامد) فنقول بم تنكرون على خصومكم اذ قالوا قدم العالم محال لانه يؤدى الى اثبات دورات للفلك لا نهاية لأعدادها ولا حصر لآحادها مع ان لها سدسا وربعا ونصفا فان فلك الشمس يدور فى سنة وفلك زحل فى ثلاثين سنة فتكون دورة زحل ثلث عشر دورة الشمس ودورة المشترى نصف سدس دورة الشمس فانه يدور فى اثنى عشر سنة ثم انه كما لا نهاية لاعداد دورات زحل لا نهاية لأعداد دورات الشمس مع أنه ثلث عشر بل لا نهاية لأدوار فلك الثوابت الذى يدور فى ستة وثلاثين ألف سنة مرة واحدة كما انه لا نهاية للحركة المشرقية التى للشمس فى اليوم والليلة مرة (فلو قال قائل) هذا مما يعلم استحالته ضرورة فبماذا تنفصلون عن قوله بل لو قال قائل اعداد هذه الدورات شفع أو وتر أو شفع ووتر جميعا أو لا شفع ولا وتر فان قلتم شفع ووتر جميعا أو لا شفع ولا وتر فيعلم بطلانه ضرورة وان قلتم شفع فالشفع يصير وترا بواحد فكيف أعوز ما لا نهاية له واحد وان قلتم وتر فالوتر يصير بواحد شفعا فكيف أعوز ذلك الواحد الذى يصير به شفعا فيلزمكم القول بانه ليس بشفع ولا وتر (قلت) حاصل هذا القول انه اذا توهمت حركتان دوا تا أدوار بين طرفى زمان واحد ثم توهم حد محصور من كل واحد منهما بين طرفى زمان واحد فان نسبة الجزء من الجزء هى نسبة الكل من الكل مثال ذلك انه اذا كانت دورة زحل فى المدة من الزمان التى تسمى ثلاثين سنة ثلث عشر دورات الشمس فى تلك المدة فانه اذا توهمت جملة دورات الشمس الى جملة دورات زحل مذ وقعت فى زمان واحد بعينه لزم ولا بد أن تكون نسبة جميع أدوار الحركة من جميع أدوار الحركة الاولى هى نسبة الجزء من الجزء وأما اذا لم يكن بين الحركتين الكليتين نسبة لكون كل واحد منهما بالقوة أى لا مبدأ لها ولا نهاية وكانت هنالك نسبة بين الاجزاء لكون كل واحد منهما بالفعل فليس يلزم أن يتبع نسبة الكل الى الكل نسبة الجزء الى الجزء كما وضع القوم فيه دليلهم لانه لا نسبة توجد بين عظمين أو قدرين كل واحد منهما مفروض لا نهاية له فاذا القدماء لما كانوا يفرضون مثلا جملة حركة الشمس لا مبدأ لها ولا نهاية لها وكذلك حركة زحل لم يكن بينهما نسبة أصلا فيلزم من ذلك أن تكون الجملتان متناهيتين كما لزم فى الجزأين من الجملة وهذا بين بنفسه فهذا القول يوهم انه اذا كانت نسبة الاجزاء الى الاجزاء نسبة الاكثر الى الاقل وهذا انما يلزم اذا كانت الجملتان متناهيتين وأما اذا لم تكن هنالك نهاية فلا كثرة هنالك ولا قلة واذا وضع ان هنالك نسبة هى نسبة الكثرة الى القلة توهم انه يلزم عن ذلك محال آخر وهو أن يكون ما لا نهاية له أعظم مما لا نهاية له وهذا انما هو محال اذا أخذ شيآن غير متناهيين بالفعل لانه حينئذ توجد النسبة بينهما وأما اذا أخذ بالقوة فليس هنالك نسبة فهذا هو الجواب فى هذه المسئلة لا ما أجاب به أبو حامد عن الفلاسفة وبهذا ينحل جميع الشكوك الواردة لهم فى هذا الباب واعتبرها كلها وما جرت به عادتهم أن يقولوا انه اذا كانت الحركات الواقعة فى الزمان الماضى حركات لا نهاية لها فليس يوجد منها حركة فى الزمان الحاضر المشار اليه الا وقد انقضت قبلها حركات لا نهاية لها وهذا صحيح ومعترف به عند الفلاسفة ان وضعت الحركة المتقدمة شرطا فى وجود المتأخرة وذلك انه متى لزم أن توجد واحدة منها لزم أن توجد قبلها أسباب لا نهاية لها وليس يجوز أحد من الحكماء وجود أسباب

وأجاب عن الثاني بأنه ان أريد بكون الصفة تابعة للذات وكون الذات سببا لها ان الذات علة فاعلية لها أو أنها معلولة للذات فممنوع فان ذواتنا ليست بعلة فاعلية لعلومنا وان أريد ان الذات محل وان الصفة تقوم به قيام الصفات بالموصوفات فسلم ولكن لا يلزم منه أن يكون لها فاعل ولم لا يجوز أن تكون قديمة قائمة بالذات من غير أن يكون لها فاعل فلا يلزم أن لا تكون واجبة الوجود بالمعنى المراد وأما عدم كونها واجبة الوجود بالمعنى الاخير ٨ فلا دليل على استحالته هذا ما ذكره (فان قيل) ان أراد بقوله في المسلك الاول فيؤدى الى أن يرتبط ذات واجب الوجود بسبب ان الذات الموصوفة تكون محتاجة الى علة خارجية لكون صفتها معلولة لها فعدم لزومه مما ذكره سابقا ظاهر اذ لم يلزم منه الا أن تكون الصفة معلولة محتاجة الى علة وأما أن تلك العلة هي غير الذات حتى يعلم احتياج الذات البراق صفاتها فلم يلزم قط بل اللازم أحد الامرين اما كون القابل فاعلا أو كون الذات محتاجة الى علة خارجة في صفاتها كما قررناه فيما سبق وان أراد أن واجب الوجود الذى هو الصفة يكون مرتبطا الى علة ومحتاجا اليها فظاهر الفساد اذ الحكماء لا يقولون بكون الصفة واجبة على تقدير زيادتها وقيامها بذات الواجب حتى يدفع ذلك الاحتمال بلزوم المحال الذى هو كون الواجب معلولا (قلنا) المحمل الصحيح هو المعنى الاول ولعل اكتفاءه على أحد اللازمين لظهور استحالة الآخر في زعمهم وعليه ينبغى أن يحمل كلامه في الدليل الثاني فليتأمل في تطبيق عبارته على هذا المعنى (ثم اعلم) أن ما ذكره في جوابه الاول عن المسلك الاول من أن العدد مسئلة امتناع تعدد الواجب لا تتم الا بالبناء على نفي الكثرة عن الواجب بحسب الذات والصفة فاثباتها به دور غير موجه لان مسئلة امتناع تعدد الواجب قد ذكر نفسه لها دليلين نقلا عن الحكماء بأن أحدهما مبنى على نفي الكثرة والآخر غير مبنى عليه فالقول بانها لا تتم الا بالبناء على نفي الكثرة لا وجه له على ان الدليل المبنى على نفي الكثرة محصله على ما ذكره المحققون هو ان الوجوب نفس

لانهاية لها كما تجوزه الدهرية لانه يلزم عنه وجود مسبب من غير سبب ومتحرك من غير محرك لكن القوم لما أداهم البرهان الى ان ههنا مبدأ محركا أزليا ليس لوجوده ابتداء ولا انتهاء وان فعله يجب أن يكون غير متراخ عن وجوده لزم أن لا يكون لفعله مبدأ كالحال في وجوده والا كان فعله ممكنا لا ضروريا فلم يكن مبدأ أول فيلزم أن تكون أفعال الفاعل الذى لا مبدأ لوجوده ليس لها مبدأ كالحال في وجوده واذا كان ذلك كذلك لزم ضرورة أن لا يكون واحد من أفعاله الاولى شرطا في وجود الثاني لان كل واحد منهما هو غير فاعل بالذات وكون بعضها قبل بعض هو بالعرض فجوزوا وجود ما لانهاية له بالعرض لا بالذات بل لزم أن يكون هذا النوع مما لانهاية له أمرا ضروريا تابعا لوجود مبدأ أول أزلى وليس ذلك في أمثال الحركات المتتابعة أو المتصلة بل وفي الاشياء التى يظن بها ان المتقدم سبب للمتأخر مثل الانسان الذى يولده انسان مثله وذلك ان المحدث للانسان المشار اليه بانسان آخر يجب أن يترقى الى فاعل أزلى قديم لا أول لوجوده ولا لاحداثه انسانا عن انسان فيكون كون انسان عن انسان آخر الى ما لانهاية له كونا بالعرض والقبلية والبعدية بالذات وذلك ان الفاعل الذى لا أول لوجوده كما لا أول لأفعاله التى يفعلها بلا آلة كذلك لا أول لآلاته التى يفعل بها أفعاله التى لا أول لها من أفعاله التى من شأنها أن تكون بآلة فلما اعتقد المتكلمون فيما بالعرض انه بالذات دفعوا وجوده وعسر حل قولهم وظنوا ان دليلهم ضرورى وهذا من كلام الفلاسفة بين فانه قد صرح رئيسهم الاول وهو ارسطو أنه لو كان للحركة حركة لما وجدت الحركة وانه لو كان للاسطقس اسطقس لما وجد الاسطقس وهذا النحو مما لانهاية له ليس عندهم مبدأ ولا منتهى ولذلك ليس يصدق على شئ منه انه قد انقضى ولا انه قد دخل في الوجود ولا في الزمان الماضى لان كل ما انقضى فقد ابتدئ وما لم يبتدأ فلا ينقضى وذلك أيضا بين في كون المبدا والنهاية من المضاف ولذلك يلزم من قال انه لانهاية لدورات الفلك في المستقبل أن لا يضع لها مبدأ لان ما له مبدأ فله نهاية وما ليس له نهاية فليس له مبدأ وكذلك الامر في الاول والآخر أعنى ما له أول فله آخر وما لا أول له فلا آخر له وما لا آخر له فلا انقضاء لجزء من أجزائه بالحقيقة وما لا مبدأ لجزء من أجزائه بالحقيقة فلا انقضاء له ولذا اذا سأل المتكلمون الفلاسفة هل انقضت الحركات التى قبل الحركة الحاضرة كان جوابهم انها لم تنقض لان من وضعهم انها لا أول لها ولا انقضاء لها فايهام المتكلمين ان الفلاسفة يسلمون انقضاءها ليس بصحيح لانه لا ينقضى عندهم الا ما ابتدئ فقد تبين لك انه ليس في الادلة التى حكاها عن المتكلمين في حدوث العالم كفاية في أن تبلغ مرتبة اليقين وانها ليست تلحق بمراتب البرهان ولا الأدلة التى أدخلها وحكاها عن الفلاسفة في هذا الكتاب لاحقة بمراتب البرهان وهو الذى قصدنا بيانه في هذا الكتاب وأفضل ما يجاب به من سأل عما دخل من أفعاله في الزمان الماضى أن يقال دخل من أفعاله مثل ما دخل من وجوده لان كليهما لا مبدأ له وأما ما أجاب به أبو حامد عن الفلاسفة في كسر دليل كون الحركات السماوية بعضها أسرع من بعض والرد عليهم فهذا نصه (قال أبو حامد) فان قيل محل الغلط في قولكم انها جملة مركبة من آحاد فان هذه الدورات معدومة أما الماضى فقد انقرض وأما المستقبل فلم يوجد بعد والجملة اشارة الى موجودات حاضرة ولا موجود ههنا ثم قال وفي مناقضة هذا (قلنا) العدد ينقسم الى الشفع والوتر ومستحيل أن يخرج عنه سواء كان

العدم موجودا باقيا أو فانيا فاذا فرضنا عددا من الاعداد لزمنا أن نعتقد انه لا يخلو من كونه شفعا أو وترا سواء قدرناها موجودة أو معدومة فانه ان انعدمت بعد الوجود لم تنعدم هذه القضية ولا تغيرت هذا منتهى قوله وهـذا القول انما يصدق فيما له مبـدأ ونهاية خارج النفس أو في النفس أعنى حكم العقل عليه بالشفع والوتر في حال عدمه وفي حال وجوده وأما ما كان موجودا بالقوة أى ليس له مبدأ ولا نهاية فليس يصدق عليه لا انه شفع ولا انه وتر ولا انه ابتداء ولا انه انقضاء ولا داخل في الزمان الماضي ولا في المستقبل لان ما في القوة في حكم المعدوم وهو الذى أراد الفلاسفة بقولهم ان الدورات التى في الماضي والمستقبل معدومة وتحصيل هذه المسئلة ان كل ما يتصف بكونه جملة محدودة ذات مبدا ونهاية فاما أن يتصف بذلك من حيث انه مبدأ ونهاية خارج النفس واما أن يتصف بذلك من حيث هو في النفس لا خارج النفس فأما ما كان منه كلا بالفعل ومحدودا في الماضي في النفس وخارج النفس فهو ضرورة اما زوج واما فرد وأما ما كان منها جملة غير محـدودة خارج النفس فانها لا تكون محـدودة الا من حيث هي في النفس لان النفس لا تتصور ما هو غير متناه في وجوده فتتصف أيضا من هذه الجهة بأنها زوج أو فرد واما من حيث هي خارج النفس فليست تتصف لا بكونها زوجا ولا فردا وكذلك ما كان منها في الماضي ووضع انه بالقوة خارج النفس أى ليس له مبـدأ فليس يتصف لا بكونه زوجا ولا فردا الا أن يوضع بالفعل أعنى كونها ذات مبدأ ونهاية الا من حيث هي في النفس كالحال في الزمان والحركة الدورية فواجب في طباعها الا يكون زوجا ولا فردا الا ان كانت من حيث هي في النفس والسبب في هذا الغلط أن الشئ اذا كان في النفس بصفة أوهم انه يوجد خارج النفس بتلك الصفة ولما لم يكن شئ مما وقع في الماضي يتصور في النفس الا متناهيا ظن ان كل ما وقع في الماضي ان هكذا طباعه خارج النفس ولما كان ما وقع من ذلك في المستقبل تعين على ما لا نهاية فيه التصور بأن يتصور جزأ بعد جزء ظن أفلاطون والاشعرية انه يمكن أن تكون دورات الفلك في المستقبل لا نهاية لها وهـذا كله حكم خيالي لا برهاني ولذلك كان أضبط لأصله وأحفظ لوضعه من وضع ان العالم له مبدأ أن يضع انه له نهاية كما فعل كثير من المتكلمين وأما قول أبي حامد بعد هذا على انا نقول لهم انه لا يستحيل على أصلكم موجودات حاضرة هي آحاد متغايرة بالوصف ولا نهاية لها وهي نفوس الآدميين المفارقة للابدان بالموت فهي موجودات لا توصف بالشفع ولا بالوتر فبم تنكرون على من يقول بطلان هذا يعرف ضرورة كما ادعيتم بطلان تعلق الارادة القديمة بالاحـداث ضرورة وهذا الرأى في النفوس هو الذى اختاره ابن سينا ولعله مـذهب ارسطوطاليس فانه قول في غاية الركاكة وحاصله انه لا ينبغي أن تنكر واقولنا فيما هو ضرورى عندكم انه غير ضرورى اذ قد تضعون أشياء ممكنة يدعى خصومكم ان امتناعها معلوم بضرورة العقل أى كما تمنعون أشياء ممكنة وخصومكم يرون انها ممتنعة كذلك تضعون أنتم أشياء ضرورة وخصومكم تدعى انها ليست بضرورية وليس تقدرون في هذا كله أن تأتوا بفصل بين الدعوتين وقد تبين في علم المنطق أن مثل هذه معاندة خطبية ضعيفة أو سفسطائية * والجواب في هـذا أن يقال ان الذى يدعى انه معلوم بالضرورة هو في نفسه كذلك والذى تدعون أنتم ان بطلانه معروف بالضرورة ليس كما تدعونه وهـذا لا سبيل الى الفصل فيه الا بالذوق كما لو ادعى انسان في قول ما انه موزون وادعى آخر انه غير موزون

الماهية فلو كان مشتركا بين اثنين لتمايزا بالتعين فيلزم تركب كل منهما مما به الاشتراك ومابه الامتياز وهو محال فبنى التوحيد على نفى الكثرة بحسب الاجزاء لا الكثرة بحسب الذات والصفة فيتوقف نفى الكثرة بحسب الذات والصفة على مسئلة التوحيد التى تتوقف على نفى الكثرة بحسب الاجزاء فلا دور أصلا اللهم الا أن يراد التركيب في دليل التوحيد مجرد الكثرة سواء كان بحسب الاجزاء أو باعتبار الذات والصفة من غير بناء لذلك الدليل على كون الوجوب نفس الماهية وذلك لا يلائم ٩ كلام الحكماء في كتبهم ولا كلام المعتزلة عنهم وأما جوابه التحقيقي فبناء على ان علة الحاجة الى المؤثر الحدوث لا الامكان على ما هو رأى قدماء المتكلمين فالقديم سواء كان ذاتا أو صفة لا يحتاج الى مؤثر ولا يلتبس عليك بعد تأملك أن الشئ اذا كان محتاجا الى قابل في وجوده فهو من حيث هو لا يستقل بوجوده فاذا نظر الى ذاته من حيث هي هي كان الوجود والعدم بالنظر اليها متساويين والا فان كان أحد الطرفين أولى به لذاته فان امتنع الطرف الآخر بسبب تلك الاولوية الناشئة من ذاته كان هـذا الطرف الاولى لذاته واجبا فيكون ذاته من حيث هو هو مستقلا في وجوده وليس كذلك وان لم يمتنع الطرف الآخر جاز وقوعه نظرا الى ذاته بسببه فيتوقف أولوية الطرف الاول على انتفاء سبب الطرف الآخر لان أولوية أحدهما منافية لاولوية الآخر سواء تعدد السبب أو اتحد فلا تكون تلك الاولوية الثابتة للطرف الاول ثابتة له لذاته بل مع انضمام عدم سبب الطرف الآخر والمفروض خلافه فاذا كان الطرفان متساويين نظرا الى ذاته يكون محتاجا الى الفاعل في رجحان أحد طرفيه على الآخر فان ضرورة العقل حاكمة بأن ترجح أحد المتساويين على الآخر يحتاج الى مرجح خارج عن ذاته (فان قلت) اللازم من تساوى الطرفين نظرا الى ذاته الاحتياج الى أمر به يترجح أحد المتساويين على الآخر ومن أين يلزم أن يكون ذلك المرجح فاعلا ولم لا يجوز أن يكون ذلك المرجح شرطا أو محلا قابلا (قلت) احتياج

احـد المتساو تين فى الوقوع الى فاعل يرجحه ضرورى حاصل فى أولية العقول غايته أن يقال لم لا يجوز أن يكون الفاعل ذاته والامر الخارجى الذى هو القابل أو غيره شرطا فى تأثير ذاته فى وجوده فمن قال ان مرتبة الوجود مقدمة على مرتبة الايجاد مطلقا سواء كان ايجاد النفس أو لغيره لم يجوز أن يكون ذاته فاعلا والا لتقدم عليه بالوجود ففيه تقدم الشئ على نفسه ومن لم يقل به بل جوز أن تكون الذات من حيث هى هى فاعلة لوجودها ١٠ يلزمه تجويز ذلك فى جميع الممكنات فلا يثبت حينئذ كون الواجب تعالى فاعلا لوجودات الاشياء فليتأمل * وأما جوابه عن المسلك الثانى فمحصوله راجع الى جوابه التحقيقى عن المسلك الاول من تجويز كون الصفة القديمة مستغنية عن العلة الفاعلية وقد عرفت ما فيه ثم اعترض على نفسه بانه اذا أثبتم ذاتا وصفة وحلولا للصفة فى الذات كان هنالك تركيب وكل تركيب يحتاج الى مركب ولذلك لم يجز أن يكون المبدأ الاول جسما (وأجاب) بان قول القائل كل تركيب يحتاج الى مركب كقوله كل موجود يحتاج الى موجد فيقال له الاول موجود وقديم لا علة له ولا موجد له فكذلك يقال هو موصوف قديم لا علة لذاته ولا لصفته ولا لقيام صفته بذاته بل الكل قديم بلا علة وامتناع كون الاول جسما انما هو لكون الجسم حادثا هذا ولا يخفى عليك بعد تأملك أن الوجود اذا لم يكن عارضا للماهية كما ذهب اليه الحكماء فى وجود الواجب لا يلزمه وصمة الاحتياج ونقص الامكان وأما اذا كان الوجود زائدا على الماهية فالعقل بضرورته يحكم بانه لا بد فى اتصاف الماهية به الا من فاعل اما الذات كما ذهب اليه المتكلمون فى حق الواجب أو غيره كما هو فى الممكنات وليس التركيب مما لا احتياج الى شئ أصلا كالوجود الغير العارض للماهية ضرورة احتياجه الى ما يحصل منه التركيب فلا بد له من مركب هو اما الذات أو غيرها فلا يتصور قيام صفة بذات من غير أن يكون ذلك القيام معلا بشئ من ذات أو غيرها ولا صفة موجودة من غير احتياج فى وجودها الى

لكان البيان فى ذلك ذوق الفطرة السليمة الفائقة وأما وضع نفوس من غير هيولى كثيرة بالعدد فغير معروف من مذهب القوم لان سبب الكثرة والعددية هى المادة عندهم وسبب الاتفاق فى الكثرة العددية هى الصورة وأما ان توجد أشياء كثيرة بالعدد واحدة بالصورة بغير مادة فمحال وذلك انه لا يتميز شخص بوصف من الأوصاف الا بالعرض اذ قد كان يوجد مشاركا له فى ذلك الوصف غيره وانما يفترق الشخص من الشخص من قبل المادة وأيضا فامتناع ما لا نهاية له على ما هو موجود بالفعل أصل معروف من مذهب القوم سواء كان أجساما أو غير أجسام ولا نعرف أحدا فرق بين ماله وضع فى هذا المعنى الا ابن سينا فقط وأما سائر الناس فلا أعلم أحدا منهم قال هذا القول ولا يلائم أصلا من أصولهم فهى خرافة لان القوم ينكرون وجود ما لا نهاية له بالفعل سواء كان جسما أو غير جسم لانه يلزم عنه أن يكون ماله نهاية أكثر مما لا نهاية له ولعل ابن سينا انما قصد به اقناع الجمهور فيما اعتادوا سماعه من أمر النفس لكنه قول قليل الاقناع فانه لو وجدت أشياء بالفعل لا نهاية لها لكان الجزء مثل الكل أعنى اذا قسم ما لا نهاية له على جزأين * مثال ذلك انه لو وجد خط أو عدد لا نهاية له بالفعل من طرفيه ثم قسم بقسمين لكان كل واحد من قسميه لا نهاية له بالفعل فكان يكون الكل والجزء لا نهاية لكل واحد منهما بالفعل وذلك مستحيل وهذا كله انما يلزم اذا وضع ما لا نهاية له بالفعل لا بالقوة (قال أبو حامد) فان قيل فالصحيح رأى أفلاطون وهو ان النفوس قديمة وهى واحدة وانما تنقسم فى الابدان فاذا فارقتها عادت الى أصلها واتحدت (قلنا) فهذا أقبح وأشنع وأولى بأن يعتقد مخالفا لضرورة العقل فانا نقول نفس زيد عين نفس عمرو أو غيره فان كانت عينه فهو باطل بالضرورة فان كل واحد يشعر بنفسه ويعلم أنه ليس نفس غيره ولو كان هو عينه لتساويا فى العلوم التى هى صفات ذاتية للنفوس داخلة مع النفوس فى كل اضافة فان قلتم انه عين وانما انقسم بالتعلق بالأبدان قلنا وانقسام الواحد الذى ليس له عظم فى الحجم بكمية مقدارية محال بضرورة العقل فكيف يصير الواحد اثنين بل ألف ثم يعود ويصير واحدا بل هذا يعقل فيما له عظم وكمية كماء البحر ينقسم بالجداول فى الانهار ثم يعود الى البحر فاما ما لا كمية له فكيف ينقسم والقصد من هذا كله أن نبين انهم لم يعجزوا خصومهم عن معتقدهم فى تعلق الارادة القديمة بالاحداث الا بدعوى الضرورة فى امتناع ذلك وانهم لا ينفصلون عمن يدعى الضرورة عليهم فى هذه الامور على خلاف معتقدهم وهذا لا مخرج عنه (قلت) اما زيد فهو غير عمرو بالعدد وهو وعمرو واحد بالصورة وهى النفس فلو كانت نفس زيد مثلا غير نفس عمرو بالعدد مثل ما هو زيد غير عمرو بالعدد لكانت نفس زيد ونفس عمرو اثنين بالعدد واحدا بالصورة فكان يكون للنفس نفس فاذا مضطر ان تكون نفس زيد وعمرو واحدة بالصورة والواحد بالصورة انما يلحقه الكثرة العددية أعنى القسمة من قبل المواد فان كانت النفس ليست تهلك اذا هلك البدن أو كان فيها شئ بهذه الصفة فواجب اذا فارقت الابدان أن تكون واحدة بالعدد وهذا العلم لا سبيل الى افشائه فى هذا الموضع والقول الذى استعمل فى ابطال مذهب أفلاطون هو سفسطائى وذلك أن حاصله هو ان نفس عمرو اما أن تكون هى عين نفس زيد واما أن تكون غيرها لكنها ليست هى نفس عمرو فهى غيرها فان الغير اسم مشترك وكذلك الهو هو يقال على عدة ما يقال عليه الغير فنفس زيد وعمرو هى واحدة من جهة كثيرة من جهة كانك قلت واحدة من جهة الصورة كثيرة من جهة المادة الحاملة لها وأما قوله انه لا يتصور انقسام

الا فيما له كمية وقول كاذب بالجزء وذلك ان هذا صادق فيما ينقسم بالذات فالمنقسم بالذات هو الجسم مثلا والمنقسم بالعرض هو مثل انقسام البياض الذى فى الاجسام بانقسام الاجسام وكذلك الصور والنفس هى منقسمة بالعرض أى بانقسام محالها والنفس أشبه شئ بالضوء وكما أن الضوء ينقسم بانقسام الاجسام المضيئة ثم يتحد عند اتحاد الاجسام كذلك الامر فى الانفس مع الابدان فاتيانه بمثل هذه الاقاويل السفسطائية قبيح فانه يظن به انه ممن لا يذهب عليه ذلك وانما أراد بذلك مداهنة أهل زمانه وهو بعيد من خلق القاصدين لاظهار الحق ولعل الرجل معذور بحسب وقته ومكانه فان هذا الرجل امتحن فى كتبه ولكون هذه الاقاويل ليست بمفيدة نوعا من أنواع اليقين قال والمقصود من هذا كله ان نبين انهم لم يعجز واخصومهم عن معتقدهم فى تعلق الارادة القديمة بالاحداث الا بدعوى الضرورة فانهم لا ينفصلون عمن يدعى الضرورة عليهم فى هذه الامور على خلاف معتقدهم وهذا لا مخرج عنه (قلت) اما من ادعى فيما هو معروف بنفسه أنه بحالة ما انه بخلاف تلك الحالة فليس يوجد قول ينفصل به عنه لان كل قول انما يبين بامور معروفة يستوى فى الاقرار بها الخصمان فاذا ادعى الخصم فى كل قول خلاف ما يدعيه مخاصمه لم يكن للخصم سبيل الى مناظرته لكن من هذه صفته فهو خارج عن الانسانية وهؤلاء هم الذين يجب تأديبهم بترك حل الشبهة * وأما من ادعى فى المعروف بنفسه انه غير معروف بنفسه لموضع شبهة دخلت عليه فهذا له دواء وهو حل تلك الشبهة والجواب وأما من لم يتعرف بالمعروف بنفسه لانه ناقص الفطرة فهذا لا سبيل الى افهامه شيأ ولا معنى لتأديبه أيضا فانه مثل من كلف الاعمى أن يتعرف بتصور الالوان أو وجودها (قال أبو حامد رضى الله عنه) محتجا على الفلاسفة فان قيل هذا ينقلب عليكم فى ان الله تعالى قبل خلقه العالم كان قادرا على الخلق بقدر سنة أو سنتين ولا نهاية لقدرته فكأنه صبر ولم يخلق ثم خلق ومدة الترك متناهية أو غير متناهية (فان قلتم) متناهية صار وجود البارى متناهيا أوله وان قلتم غير متناهية فقد انقضى مدة فيها امكانات لا نهاية لاعدادها (قلنا) المدة والزمان مخلوقان عندنا وسنبين حقيقة الجواب عن هذا فى الانفصال عن دليلهم الثانى (قلت) أكثر من يقول بحدوث العالم يقول بحدوث الزمان معه ولذلك كان قوله ان مدة الترك لا تخلو ان تكون متناهية أو غير متناهية قول غير صحيح فان ما لا ابتداء له لا ينقضى ولا ينتهى أيضا فان الخصم لا يسلم ان للترك مدة وانما الذى يلزمهم ان يقال حدوث الزمان هل كان يمكن فيه ان يكون طرفه الذى هو مبدؤه أبعد من الآن الذى نحن فيه اذا ليس يمكن ذلك فان قالوا ليس يمكن ذلك فقد جعلوا مقدارا محدودا لا يقدر الصانع أكثر منه وهذا شنيع ومستحيل عندهم وان قالوا انه يمكن ان يكون طرفه أبعد من الآن من الطرف المخلوق قبل وهل يمكن فى ذلك الطرف الثانى ان يكون طرفه أبعد منه فان قالوا نعم ولا بد لهم من ذلك قيل فههنا امكان حدوث مقادير من الزمان لا نهاية لها ويلزمكم ان يكون انقضاؤها على قولكم فى الدورات شرطا فى حدوث المقدار الزمانى الموجود منها وان قلتم ان ما لا نهاية له لا ينقضى فما الزمتم خصومكم فى الدورات ألزموكم فى امكان مقادير الازمنة الحادثة وذلك ان الفرق بين ما ان تلك الامكانات الغير المتناهية وهى المقادير التى لم تخرج الى الفعل وامكان الدورات التى لا نهاية لها قد خرجت الى الفعل (أقول) امكانات الاشياء هى الامور اللازمة للاشياء سواء كانت متقدمة على

قال كما تحققته من قبل ثم ان الحكماء لما ذهبوا الى ان المبدأ الاول جلت عظمته لا يجوز ان تكون له صفات موجودة زائدة على ذاته قائمة به مع انهم يقولون انه مبدأ أول وموجود وواحد وقديم وباق وواجب الوجود وعقل وعاقل ومعقول ومريد وقادر وحى زعموا أن كل ذلك عبارة عن معنى واحد باضافة شئ اليه أو اضافته الى شئ أو سلب شئ عنه والسلب لا يوجب كثرة فى ذات المسلوب عنه ولا الاضافة توجب كثرة فانه اذا قيل له مبدأ فهو اشارة الى ان وجود غيره منه وهو سبب له فهو ‌‌اضافة له الى معلولاته واذا قيل له أول فهو اضافة الى الموجودات بعده واذا قيل موجود فمعناه أنه وجود محض ليس به عروض للماهية واذا قيل قديم فمعناه سلب العدم عنه أولا واذا قيل باق فمعناه سلب العدم عنه آخرا واذا قيل واجب الوجود فمعناه انه وجود لا علة له وهو مبدأ لغيره فيكون جمعا بين السلب والاضافة واذا قيل عقل فمعناه انه موجود برىء عن المادة بذاته يدرك ذاته لا بصورة منتزعة منه فان الشئ اذا أدرك بصورة كانت تلك الصورة عقلا أى تعقلا وادراكا واذا ادرك بذاته كانت تلك الذات بهذا الاعتبار تعقلا واذا قيل عاقل فمعناه ان ذاته المجردة عن المادة ولواحقها له ماهية مجردة هى ذاته فهو عاقل ذاته واذا قيل معقول فمعناه ان هويته المجردة لذاته فهو معقول ذاته فان المعقول هو الذى حصل ماهيته المجردة لشئ والعاقل هو الذى له ماهية مجردة لشئ وليس فى شرط هذا الشئ أن يكون هو هو أو آخر بل شئ مطلقا أعم من هو أو غيره فالاول اذا له ماهية مجردة لشئ هو عاقل وباعتبار ان ماهيته المجردة لشئ فهو معقول وهذا الشئ هو ذاته فهو عاقل بان له الماهية المجردة التى لشئ هو ذاته ومعقول بان ماهيته المجردة لشئ هو ذاته ومن تأمل قليلا علم ان العاقل يقتضى شيأ معقولا وهذا الاقتضاء لا يتضمن ان ذلك الشئ آخر او هو وقد تبين ان كونه عاقلا ومعقولا لا يوجب فيه كثرة البتة واذا قيل قادر فمعنى به انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وهو بهذه المثابة اذ ليس من شرط ذلك انه لا بد وان يشاء اذ يقال فلان قادر على ان يقتل نفسه وان

علم انه لايقتل وهو صادق واذا قلنا لو أراد لفعل لا يشترط فى صدق هذه المتصلة صدق جزأيها بل جاز ان يكونا كاذبين مع صدقها وكل ماهو مريد له فهو كائن وما ليس مريداله فغير كائن والذى هو مريد له لولم يكن مريداله لما كان وما لا يريده لو أراده لكان واذا قيل مريد فنعنى به انه عالم بما يصدر عنه وليس كارها له فتكون الارادة عين العلم وهو عين الذات والقدرة أيضا راجعة الى الذات لا نا نفتقر فيما يصدر عنا الى تحريك الآلات البدنية ١٢ كاليد والرجل وغيرهما ونفتقر فى ذلك التحريك الى قوة تكون مبدأ النار وهذه القوة هى

المسماة بالقدرة فى حقنا وما يصدر عنه تعالى ليس يفتقر الى شئ من ذلك بل المراد تابع لارادته كما هو مراده لا يحتاج فى تحصيل ما يحصل منه الى أمر زائد على ذاته كما فى حقنا ولذلك أمثلة فينا تناسبه لا من كل وجه وهو انك تتصور وجها تميل اليه فتتبعه حركة بعض الاعضاء وتتصور أمرا يتبعه تغير وجهك وتتصور أمرا يثير منك الشهوة والشوق وليس سبب ماذكر من الامور الا التصور من غير استعمال آلة واذا قيل له حى لم يرد به الا أنه عالم تفيض عنه الوجود الذى يسمى فعلاله فان الحى هو الفعال الدراك فأحد الامرين المعتبرين فى الحياة هو الفعل والايجاد وهو اضافة له الى معلوله والآخر هو كونه عالما وهو أيضا غير زائد عليه كما علمت فلا تكون حياته زائدة على ذاته أيضا اذا عرفت هذا وتأملت ماذكرناه امكنك أن ترجع سائر ما يطلق عليه الى نفس الذات أو الاضافة أو السلب فلا نطيل الكلام بتفصيلها (قال الامام الغزالى) رحمه الله تعالى من قال منهم بأن الاول تعالى يعلم غيره كالشيخ أبى على موجودة وغيره من محققيهم يلزمه أن يكون فيه نوع كثرة اذ لاشك ان علمه بذاته غير علمه بغيره اذ لا يستحيل فى الوهم ان يقدر علمه بذاته مع انتفاء علمه بغيره فلو كان أحدهما عين الآخر لم يمكن ان يتوهم وجود أحدهما دون الآخر كما لا يمكن أن يتوهم وجود ذاته دون وجود ذاته فهما اذن شيآن وعلمه بذاته وان سلم انه عين ذاته لكن علمه بغيره اذ لم يكن عين علمه بذاته لا يكون راجعا الى ذاته فيتحقق هنالك نوع كثرة

الاشياء أومع الاشياء على ما يرى ذلك قوم فهى ضرورة تعدد الاشياء فان كان يستحيل بعد وجود الدورة الحاضرة وجود دورات لانهاية لها يستحيل وجود امكانات دورات لانهاية لها الا ان لقائل ان يقول ان الزمان محدود المقدار أعنى زمان العالم فليس يمكن وجود زمان أكبر منه ولا أصغر كما يقول قوم فى مقدار العالم ولذلك أمثال هذه الاقاويل ليست برهانية ولكن كان الاحفظ لمن يضع ان العالم محدثا ان يضع الزمان محدود المقدار ولا يضع الامكان متقدما على الممكن وان يضع العظم كذلك متناهيا لكن العظم له كل والزمان ليس له كل (قال أبو حامد رضى الله عنه) حاكيا عن الفلاسفة لما أنكر خصومهم ان يكون من المعارف الاولى تراخى فعل القديم عن القديم بنوع من الاستدلال على هذه القضية قال فبم تنكرون على من ترك دعوى الضرورة ويدل عليها من وجه آخر الى قوله والا فلا يتصور تمييز الشئ عن مثله بحال (أقول) حاصل ما حكى هو عن الفلاسفة فى هذا الفصل فى الاستدلال على انه لا يمكن ان يوجد حادث عن فاعل اذ انه ليس يمكن ان يكون هنالك ارادة وهذا العناد انما تأتى لهم بانهم تسلموا من خصومهم أن المتقابلات كلها متماثلة بالاضافة الى الارادة القديمة ما كان منها فى الزمان مثل المتقدم والمتأخر وما كان منها موجودا فى الكيفية المتضادة مثل البياض والسواد وكذلك العدم والوجود هما عندهم متماثلان بالاضافة الى الارادة الازلية فلما تسلموا هذه المقدمة من خصومهم وان كانوا لا يعترفون بها قالوا لهم ان من شأن الارادة ان لا ترجح فعل أحد المثلين على الثانى الا بمخصص وعلة توجد فى أحد المثلين ولا توجد فى الثانى والا وقع أحد المثلين عنها بالاتفاق فكان الفلاسفة تسلموا لهم فى هذا القول انه لو وجد للازلى ارادة لأمكن ان يصدر حادث عن قديم فلما عجز المتكلمون عن الجواب لجؤا الى ان قالوا ان الارادة القديمة صفة من شأنها ان تميز الشئ عن مثله من غير ان يكون هنالك مخصص يرجح فعل أحد المثلين على صاحبه كما ان الحرارة صفة من شأنها ان تسخن والعلم صفة من شأنها ان تحيط بالمعلوم وقال لهم خصومهم من الفلاسفة هذا محال لا يتصور وقوعه لان المتماثلين عند المريد على السواء لا يتعلق فعله باحدهما دون الثانى الا من جهة ما هما غير متماثلين أعنى من جهة ما فى أحدهما صفة ليست فى الثانى (أقول) اذا كانا متماثلين من جميع الوجوه ولم يكن هنالك مخصص أصلا كانت الارادة تتعلق بهما على السواء واذا كان تعلقها بهما على السواء وهى سبب الفعل فليس تعلق الفعل باحدهما أولى من تعلقه بالثانى ولا ان يتعلق بالفعلين المتضادين معا واما ان لا يتعلق بواحد منهما وكلا الامرين مستحيل فى القول الاول كأنهم سلموا لهم ان الاشياء كلها متماثلة بالاضافة الى الفاعل الاول وألزموهم أن يكون هنالك مخصص أقدم منه وذلك محال فلما أجابوهم بان الارادة صفة من شأنها تمييز المثل عن مثله بما هو مثل عاندوهم بان هذا غير مفهوم ولا معقول من معنى الارادة فكأنهم ناكروهم فى الاصل الذى كانوا سلموه هذا هو حاصل ما احتوى عليه الفصل وهو نقل الكلام من المسئلة الاولى الى الكلام فى الارادة والنقل فعل سفسطائى (قال أبو حامد) مجيبا عن المتكلمين فى اثبات الارادة والاعتراض من وجهين أحدهما ان قولكم ان هذا لا يتصور عرفتموه ضرورة أو نظرا ولا يمكن دعوى واحد منهما وتمثيلكم بارادتنا مقايسة فاسدة تضاهى المقايسة فى العلم وعلم الله تعالى يفارق علمنا فى أمور قررناها فلم تبعد المفارقة فى الارادة بل هو كقول القائل ذات

موجودة لاخارج العالم ولا داخله ولا متصلا ولا منفصلا لا يعقل لانا لا نعقله فى حقنا قيل هذا عمل وهمى وأما دليل العقل فقد ساق العقلاء الى التصديق بذلك فهم تنكرون على من يقول دليل العقل ساق الى اثبات صفة لله تعالى من شأنها تمييز الشئ عن مثله فان لم يطابقها اسم الارادة فلتسم باسم آخر فلا مشاحة فى الاسماء وانما أطلقناها نحن باسم الشرع والا فالارادة موضوعة فى اللغة لتمييز ما فيه غرض ولا غرض فى حق الله تعالى وانما المقصود المعنى دون اللفظ على انه فى حقنا الانسلم ان ذلك غير متصور فانا نفرض تمرتين متساويتين بين يدى المتشوق اليهما العاجز عن تناولهما جميعا فانه يأخذ احداهما لا محالة بصفة شأنها تخصيص الشئ عن مثله وكل ما ذكرتموه من المخصصات من الحسن أو القرب أو تيسر الاخذ فانا نقدر على فرض انتفائه و يبقى امكان الاخذ فانتم بين أمرين اما أن تقولوا انه لا يتصور التساوى بالاضافة الى اغراضه فهو حماقة وفرضه ممكن واما ان تقولوا ان التساوى اذا فرض بقى الرجل المتشوق أبدا متحيرا ينظر اليهما فلا يأخذ احداهما بمجرد الارادة والاختيار المنفك عن الغرض وهو أيضا محال يعلم بطلانه ضرورة فاذن لابد لكل ناظر شاهدا أو غائبا فى تحقيق الفعل الاختيارى من اثبات صفة شأنها تخصيص الشئ عن مثله (أقول) حاصل هذه المعاندة ينحصر فى وجهين (أحدهما) انه يسلم أن الارادة التى فى الشاهد هى التى يستحيل عليها ان تميز الشئ عن مثله بما هو مثل وان دليل العقل قد اضطر الى وجود صفة هذا شأنها فى الفاعل الاول وما يظن من انه ليس ممكنا وجود صفة بهذه الحال هو مثل ما يظن انه ليس هنا موجود لا هو داخل العالم ولا خارجه وعلى هذا فتكون الارادة الموصوف بها الفاعل سبحانه والانسان مقول باشتراك الاسم كالحال فى اسم العلم وغير ذلك من الصفات التى وجودها فى الأزل غير وجودها فى المحدث وانما نسميها الارادة بالشرع وظاهر أن أقصى مراتب هذا العناد انه جدلى لان البرهان الذى ادى الى اثبات صفة بهذه الحالة أعنى ان تخصص المثل بالايجاد عن مثله انما هو وضع المرادات متماثلة وليست متماثلة بل هى متقابلة اذ جميع المتقابلات كلها راجعة الى الوجود والعدم وهما فى غاية التقابل الذى هو نقيض التماثل فوضعهم ان الاشياء التى تتعلق بها الارادة متماثلة وضع كاذب و يأتى القول فيه بعد (فان قالوا) انما قلنا انها متماثلة بالاضافة الى المريد الاول اذ كان متقدسا عن الاغراض والاغراض هى التى تخصص الشئ بالفعل عن مثله (قلنا) أما الاغراض التى حصولها مما تكمل به ذات المريد مثل أغراضنا التى نحن من قبلها تتعلق ارادتنا بالاشياء فهى مستحيلة على الله سبحانه لان الارادة التى هذا شأنها هى شوق الى التمام عند وجود النقصان فى ذات المريد (وأما الاغراض) التى هى لذات المريد لا لان المراد يحصل منه للمريد شئ لم يكن له بل انما يحصل ذلك المراد فقط كاخراج الشئ من العدم الى الوجود فانه لاشك فى أن الوجود أفضل له من العدم أعنى للشئ المخرج وهذه هى حال الارادة الأزلية مع الموجودات فانه انما يختار لها أبدا أفضل المتقابلين وذلك بالذات واولا فهذا أحد صنفى المعاندة التى تضمنها هذا القول أما المعاندة الثانية فانه لم يسلم انتفاء هذه الصفة عن الارادة التى فى الشاهد ورام أن يثبت أنه يوجد لنا فى الاشياء المتماثلة ارادة تميز الشئ عن مثله وضرب لذلك مثالا مثل أن يفرض بين يدى رجل تمرتين متماثلتين من جميع الوجوه و يقدر انه لا يمكن ان يأخذهما معا و يقدر انه ليس متصورا فى واحدة منهما مرجح فانه

(وأما من قال منهم بأن المبدأ الاول جل ذكره لا يعلم الا ذاته تعالى عن قول المعطلين علوا كبيرا) فهم مع التزامهم هذه الشناعة التى استنكف متأخروهم عن نصرتها حيث يلزمهم تفضيل معلولاته عليه تعالى اذ لاشك فى أن العلم شرف وان عدمه نقصان والملك والانسان وكل واحد من العقلاء يعرف نفسه ومبدأه وغيره والاول لا يعرف الا نفسه فهو ناقص بالنسبة الى آحاد الناس فضلا عن الملائكة بل البهائم مع شعورها بنفسها تعرف أمورا أخر سواها لم يتخلصوا أيضا عن الكثرة لانهم ان قالوا بكون علمه بذاته غير ذاته فقد جاءت الكثرة وان قالوا بكونه عينه فقد ارتكبوا باطلا اذ لا فرق حينئذ بينهم وبين قائل بان علم الانسان بذاته عين ذاته وهو حماقة اذ يعقل وجود ذاته فى حالة هو فيها غافل عن ذاته ثم تزول غفلته و يتنبه لذاته فيكون شعوره بذاته غير ذاته لا محالة والقول بأن الانسان قد يخلو عن العلم بذاته ثم يطرأ عليه فيكون غيره لا محالة بخلاف الاول لا يفيدهم لان الغيرية لا تعرف بالطريان والمقارنة فان عين الشئ لا يجوز أن يطرأ على الشئ وغير الشئ اذا قارن الشئ لم يصر هو ولم يخرج عن كونه غيرا فبان كان الاول لم يزل عالما بذاته لا يلزم ان علمه بذاته عين ذاته فان الوهم يتسع بتقدير الذات ثم طريان الشعور ولو كان هو الذات بعينه لما تصور هذا التوهم ولا يخفى عليك ان ما ذكره من الاستدلال على مغايرة العلم بالغير لعلمه بذاته انما يتم لو عرفت حقيقتهما ثم أمكن توهم انتفاء أحدهما مع ثبوت الآخر وهو ممنوع فانه يجوز ان يكون لشئ واحد لوازم مختلفة غير متنافية صادقة على ذلك الشئ مساوية له ويعلم تلك اللوازم ولا يعلم ذلك الشئ بحقيقته ولا تصادق تلك اللوازم فيتوهم ان ما صدق عليه كل منها غير ما صدق عليه الآخر فيمكن حينئذ أن يتوهم ثبوت ما صدق عليه أحدهما مع انتفاء ما صدق عليه الآخر مع ان ما صدق عليه شئ واحد فى نفس الامر والحق ان من قال منهم بأن الله تعالى يعلم ذاته بذاته لا بصورة زائدة على ذاته و يعلم غيره لانه معلوم له وحاضر عنده من غير أخذ صورة منه فلا يلزمه كثرة فى المبدأ الاول

باعتبار العلم بذاته والعلم بغيره وأما الشيخ أبو علي فانه قد ذهب في كتاب الاشارات الى أن علمه بذاته علم حضوري وعلمه بما عداه بحصول صور الاشياء في ذاته فالكثرة لازمة عليه في علمه تعالى بغيره ويلزمه أيضا القول بكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا معا بالنسبة الى أمر واحد والقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة وبانه تعالى لا يوجد شيأ مما يباينه بذاته بل بتوسط الأمور الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء وقدماؤهم القائلون بنفي العلم عنه تعالى وأفلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها

لابد وأن يميز احداهما بالاخذ وهذا تغليط فانه اذا فرض شيء بهذه الصفة ووضع مريد الحاجة الى أكل التمر أو أخذه احدى التمرتين في هذه الحال ليس هو تمييز المثل عن مثله وانما هو اقامة المثل بدل المثل فانه مهما أخذه بلغ مراده وتم له غرضه فارادته انما تعلقت بتمييز أخذ احداهما عند الترك المطلق لا بأخذ احداهما وتمييزه عن ترك الأخرى أعني اذا فرضت الاغراض فيهما متساوية فانه لا يؤثر أخذ احداهما على الثانية وانما يؤثر أخذ واحدة منهما أيهما اتفق ويرجحه على ترك الاخرى وهذا بين بنفسه فان تمييز احداهما عن الثانية هو ترجيح احداهما على الثانية ولا يمكن أن يترجح احد المثلين على صاحبه بما هو مثل وان كان في وجودهما من حيث هما شخصان ليسا متماثلين لان كل شخصين يغاير أحدهما الثاني بصفة خاصة به فان فرضنا الارادة تعلقت بالمعنى الخاص من أحدهما تصور وقوع الارادة بأحدهما دون الثاني لان الغيرية موجودة فيهما فاذا لم تتعلق الارادة بالمتماثلين من جهة ما هما متماثلان فهذا هو معنى ما ذكره من الوجه الاول في الاعتراض (ثم ذكر أبو حامد) الوجه الثاني من الاعتراض على قولهم انه لا يوجد صفة تميز أحد المثلين عن صاحبه فقال والوجه الثاني من الاعتراض هو انا نقول انتم في مذهبكم ما استغنيتم عن تخصيص الشيء عن مثله فان العالم وجد عن السبب الموجب له على هيئة مخصوصة تماثل تفاصيلها فلم اختص ببعض الوجوه واستحالة تمييز الشيء عن فعله في العقل وفي اللزوم بالطبع أو بالضرورة لا تختلف الى قوله صار ثبوت الوضع به أولى من قبول الوضع وهذا ما لا مخرج عنه (قلت) محصل هذا القول ان الفلاسفة يلزمهم أن يعترفوا بان ههنا صفة في الفاعل للعالم تخصص الشيء عن مثله وذلك انه يظهر من أن العالم ممكن أن يكون بشكل غير هذا الشكل وبكمية غير هذه الكمية لانه يمكن أن يكون أكبر مما هو عليه أو أصغر واذا كان ذلك كذلك فهي متماثلة في اقتضاء وجوده قال الفلاسفة ان العالم انما أمكن ان يكون بشكله المخصوص وكمية أجسامه المخصوصة وعدده المخصوص وانما هذا التماثل انما يتصور في أوقات الحدوث فانه ليس هنالك وقت كان حدوث العالم فيه أولى من غيره (قيل لهم) قد كان يمكنكم أن تجيبوا عن هذا بان خالق العالم وقع في الوقت الاصلح ولكن نريهم شيئين متماثلين ليس يمكن الفلاسفة أن يدعوا بينهما اختلافا (أحدهما) تخصيص جهة الحركة التي للافلاك (والثاني) تخصيص موضع القطبين من الافلاك فان كل نقطتين متقابلتين فرضتا في الخط الواصل من احداهما الى الثانية بمركز الكرة فانه يمكن أن يكونا قطبين فتخصيص نقطتين عن سائر النقط التي تصلح أن تكون قطبا للكرة الواحدة بعينهما عن سائر النقط التي في تلك الكرة لا يكون الا عن صفة مخصصة لاحد المثلين (فان قالوا) انه ليس يصلح أن يكون كل موضع من الكرة محلا للقطبين (قلنا لهم) يلزمكم على هذا الاصل ان لا يكون متشابه الاجزاء وقد قلتم في غير ما موضع انه بسيط وانه لما وضع هكذا كان له شكل بسيط وهو الكرى وأيضا فان ادعوا ان فيه مواضع غير متشابهة فقد يقال لهم من أي جهة صارت غير متشابهة بالطبع هل من جهة انها جسم أو من جهة انها جسم سماوي ولا يصح عدم التشابه من هاتين الجهتين واذا كان هذا هكذا فكما يستقيم لهم قولهم ان الاوقات في حدوث العالم متماثلة كذلك يستقيم لخصومهم ان جميع أجزاء الفلك في كونها أقطابا متساوية لا يظهر ان ذلك مختص منها بوضع دون وضع ولا بوضع ثبوت دون موضع فهذا هو تلخيص هذا العناد وهو خطي وذلك ان كثيرا من الأمور التي ترى

والمشاؤون القائلون باتحاد العاقل بالمعقول انما ارتكبوا تلك المحالات حذرا من التزام هذه المعاني وأما الذين قالوا بانه تعالى لا يعلم غيره تعالى عن قول المبطلين علوا كبيرا فان مذهبهم وان كان باطلا كما بينه الامام الغزالي رحمه الله تعالى لاستلزامه تفضيل معلولاته عليه تعالى الا انه لا يلزمهم الكثرة فيه تعالى لان علم الشيء بنفسه علم حضوري عندهم لا يحتاج فيه الى صورة زائدة وليس يغفل الانسان عن وجود ذاته أصلا بل قد لا يلتفت اليه لاشتغاله بأمور أخر فيظن أنه غافل عن نفسه وليس بغافل وأما قوله فان الوهم يتسع لتقدير الذات ثم طريان الشعور فحاصله راجع الى ما تقدم من امكان توهم الانفكاك وقد عرفت ما فيه

﴿الفصل العاشر في تعجيزهم عن اثبات قولهم ان ذات الاول لا ينقسم بالجنس والفصل﴾

قالوا المبدأ الاول لا يجوز أن يتركب بحسب العقل من جنس وفصل واذا لم يكن له جنس ولا فصل لم يكن له حد اذ الحد ما يتركب من الجنس والفصل الذاتيين وما يقال من انه مشارك بالبرهان للممكنات في كونه موجودا وللمعقول في المبدئية فهو ليس مشاركة في الجنس بل في الخارج اللازم فان مشاركته للممكنات انما هي في الوجود المطلق وهو خارج عن ماهيته لازم له والمبدئية اضافة لازمة له بالقياس الى معلولاته خارجة عن ذاته وأما الوجود الخاص الواجبي فهو عين ماهية الواجب ومخالف لوجودات الممكنات بالحقيقة لا اشتراك بينها الا في الوجود المطلق الذي هو خارج عنها لازم

بالبرهان انها ضرورية هي في بادئ الرأي ممكنة (حكى عن الفلاسفة) انهم يزعمون ان البرهان قام عندهم على ان العالم مؤلف من خمسة أجسام جسم لا ثقيل ولا خفيف وهو الجسم السماوي الكرى المتحرك دورا وأربعة أجسام اثنان منها أحدهما ثقيل بالاطلاق وهي الارض التي هي مركز كرة الجسم المستدير وخفيف بالاطلاق وهي النار التي هي في مقعر الفلك المستدير وان الذي يلي الارض هو الماء وهو ثقيل بالاضافة الى الهواء خفيف بالاضافة الى الارض ثم يلي الماء الهواء وهو خفيف بالاضافة الى الماء وثقيل بالاضافة الى النار وان سبب استيجاب الارض للثقل المطلق هو كونها في غاية البعد من الحركة الدائرة ولذلك كانت هي المركز الثابت وان السبب في الخفة للنار باطلاق هو انها في غاية القرب من الحركة المستديرة وان التي بينهما من الاجسام انما وجد فيها الامران جميعا أعني الثقل والخفة لكونهما في الوسط بين الطرفين أعني الموضع الابعد والاقرب وانه لولا الجسم المستدير لم يكن هنالك لا ثقيل ولا خفيف بالطبع ولا أسفل ولا فوق بالطبع لا باطلاق ولا باضافة ولما كانت مختلفة بالطبع حتى تكون الارض مثلا من شأنها أن تتحرك الى موضع آخر وكذلك ما بينهما من الاجسام فان العالم انما يتناهى من جهة الجسم الكرى لان الجسم الكرى متناه بذاته وطبعه اذ كان يحيط به سطح واحد مستدير وأما الأجسام المستقيمة فليست متناهية بذاتها اذ كان لا يمكن فيها زيادة ولا نقصان ولذلك كانت غير متناهية بذاتها وانه لما كان هذا لم يصح أن يكون الجرم المحيط بالعالم الا كريا والا فكانت الاجسام يجب أن تتناهى اما الى أجسام أخر أو غير ذلك الى غير نهاية واما أن ينتهي الى الخلاء وقد تبين امتناع الامرين فمن تصور هذا علم أن كل عالم يفرض لا يمكن أن يكون الا من هذه الاجسام وان الاجسام لا تخلو أن تكون اما مستديرة فتكون لا ثقيلة ولا خفيفة واما مستقيمة فتكون اما ثقيلة واما خفيفة أعني اما نارا واما أرضا واما ما بينهما وان هذه لا تكون الا مستديرة أو في محيط مستدير لان كل جسم اما أن يكون متحركا من الوسط أو الى الوسط واما حول الوسط وان من تحركات الاجرام السماوية معنا وشمالا امتزجت الاجسام وكان منها جميع الكائنات المتضادة وان هذه الاجسام الاربعة لا تزال من أجل هذه الحركات في كون دائم وفساد دائم أعني في أجزائها وانه لو تعطلت حركة من هذه الحركات لفسد هذا النظام والترتيب اذ كان ظاهرا أن هذا النظام يجب أن يكون تابعا للعدد الموجود من هذه الحركات وانه لو كانت أقل أو أكثر لاختل هذا النظام أو كان نظاما آخر وان عدد هذه الحركات اما على طريق الضرورة في وجود ما ههنا واما على طريق الافضل وهذا كله فلا تطمع ههنا في تبيينه ببرهان وان كنت من أهل البرهان فانظره في مواضعه واسمع ههنا أقاويل هي أقنع من أقاويل هؤلاء فانها وان لم تفدك اليقين فانها تفيدك غلبة ظن يحركك الى وقوع اليقين بالنظر في العلوم وعليك أن تتوهم ان كل كرة من الاكر السماوية فهي حية من قبل أنها ذوات أجسام محدودة المقدار والشكل وانها متحركة بذاتها من جهات محدودة لا من أي جهة اتفقت وكل ما هذا صفته فهو حي ضرورة أعني انه اذا رأينا جسما محدود الكيفية والكمية يتحرك في المكان من قبل ذاته من جهة محدودة منه لا من قبل شئ خارج عنه ولا من أي جهة اتفقت من جهاته وانه يتحرك معا الى وجهين متقابلين قطعنا انه حيوان وانما قلنا الا من قبل شئ خارج لان الحديد يتحرك الى حجر المغناطيس اذا حضره حجر

لما وأما الجوهرية فالمحققون منهم على انه تعالى ليس بجوهر اذ الجوهر هو الموجود لا في موضوع وليس المراد بالموجود في تعريف الجوهر الموجود بالفعل والا لزم من العلم بجوهرية الشئ العلم بوجوده وليس كذلك بل المراد انه ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وهذا المعنى غير صادق على الواجب اذ ليس له عندهم ماهية يعرضها الوجود وانما حقيقته عين الوجود الخاص الواجبي فلا يكون معنى الجوهر مشتركا بينه وبين غيره وهذه الدعوى وان لم تكن مخالفة لأصول الاسلام الا انه لما لم يتم دليلهم على دعواهم تعرض له الامام حجة الاسلام الغزالي واقتفينا أثره والمشهور منهم في بيان هذه الدعوى مسلكان الاول هو المسلك العام الذي يدل على نفي التركيب عنه مطلقا سواء كان من أجزاء متمايزة في الخارج أو من أجزاء متمايزة في الذهن وهو انه لو تركب الواجب من أجزاء متمايزة في الذهن أو في الخارج لاحتاج الواجب لذاته في ذاته ووجوده الى جزئه بحسب نفس الامر وجميع أجزاء الشئ وان كان نفس ذلك الشئ لكن كل واحد من أجزائه غيره ولا يكون ذاته مع قطع النظر عن الغير الذي هو كل واحد من أجزائه كافيا في وجوده بل يكون ذاته في نفسه ووجوده محتاجا الى غيره والمحتاج الى الغير بحسب نفس الامر ممكن فيلزم كون الواجب ممكنا وجوابه أن يقال ليس معنى كون الاجزاء العقلية أجزاء للماهية الا أن العقل ينتزع من نفس الذات البسيطة مع قطع النظر عن عوارضها بحسب الاستعدادات والشروط المقتضية لها مفهومات متعددة يتعلقها باسامي أعم واخص اجناسا وفصولا وهذه المفهومات وان كانت متغايرة في الذهن بحسب أنفسها ووجوداتها أيضا الا انها صور لشئ واحد في حد ذاته بسيط لا تعدد فيه غايته ان ذلك الامر البسيط بحيث يجوز أن يؤخذ من ذاته بدون اعتبار عوارضه مفهومات متعددة محمولة عليه فان أريد باحتياجه الى الغير في ذاته ووجوده هذا القدر فلا نسلم استحالته واستلزامه للامكان وان أريد معنى آخر فلابد من بيانه حتى نتكلم عليه (فان قلت) الادلة الدالة على الوجود الذهني دلت على ان الموجود في الذهن هو عين

الماهيــة الخارجة مُحينئذ تـكون الماهية الواحدة على تقدير تركبها فى العقل من الجنس والفصل مركبة فى حد نفسها من أمرين محتاجــة الى كل واحــد منهما فيعود المحذور (قلت) الاجزاء العقلية متحدة بحسب الخارج ماهية ووجودا والافاما أن تختلف ماهية وتتحـد وجودا أوتختلف فى الماهية والوجود معا وعلى الاول ان قام ذلك الوجود الواحــد بكل واحــد من تلك الاجزاء لزم حلول شئ واحــد فى محال متعددة وان قام بمجموعها 16 من حيث هو لزم وجود الكل بدون الجزء وكلاهما محال (لايقال) لانسلم انه ان قام بالمجموع لزم وجــود الكل بدون الجزء وانما يلزم ذلك لولم يكن ساريا فى الاجزاء (لانا نقــول) الوجــود الحاصل فى أحد الجزأين غــير الوجود الحاصل فى الآخر فيتعدد الوجود فــيرجع الى القسم الثانى وعلى الثانى يلزم أن يمتنع حمل أحدهما عــلى الآخر به وهو لان الامــور المتمايزة بحسب الخارج فى الماهيـــة والوجود يمتنع حمل بعضها عــلى بعض بالمواطأة وان فرض بينهــما اى ارتباط أمكن فالماهية الواحــدة تكون مختلفة بالتركيب والبساطة بحسب الوجودين فباعتبار الوجود الخارجى لاتركب فيها أصلا فذاته البسيطة كافية فى وجودها الخارجى من غير اعتبار أمر آخر معها وباعتبار الوجود الذهــنى تكون مركبة وذاته بحسب هذا الوجود محتاجة الى غيرها الذى هو جزؤها كما تحتاج الى المحل والفاعل المفيض بوجودها فى ذلك المحــل ولانسلم استلزامه للامكان ومنافاته للوجوب الذاتى والحاصل ان الامر البسيط الذى لاتعدد فيه أصلا بحسب الخارج لافى ذاته ولافى وجوده اذا وجد فى العقل فصله العــقل الى مفهومين متمايزين وهذا التفصيل والتعدد انما يحصــل فى هذا الوجود دون الوجود الخارجى فتكون البساطة لازمة للماهية بالنظر الى الوجود الخارجى والتركيب بحسب الوجود الذهنى فلاتكون الماهية مطلقا ولابحسب الخارج محتاجة الى غيرها فى ذاتها ووجودها الخارجى بل عند حصولها فى الذهن ولانسلم استحالته واستلزامه للامكان (المسلك الثانى) ان واجب الوجود

حكمته

المغناطيس من خارج وأيضا فهو يتحرك أيضا اليــه من اى جهة اتفقت فاذا صح هـذا فالاجسام السماوية فيها مواضع هى أقطاب بالطبع لايصح أن تـكون الأقطاب منها فى غير ذلك الموضع كما أن الحيوانات التى هنا لها أعضاء مخصوصة فى مواضع مخصوصة من أجسامها الافعال مخصوصة ليس يصح أن تـكون مواضع أخر منها مثل أعضاء الحركة فانها فى مواضع محدودة من الحيوانات والاقطاب هى من الحيوان الكرى الشكل بمنزلة هذه الاعضاء أعنى أنها أعضاء الحركات لافرق بين الحيوان الكرى الشكل فى ذلك والغير الكرى الا ان هـذه الاعضاء تختلف فى الحيوان الغير الكرى بالشكل والقوة وهى فى الحيوان الكرى تختلف بالقوة فقط ولذلك ظن بها فى بادئ الرأى انها لاتختلف وانها يمكن أن يكون القطبان فى ذلك أية نقطتين اتفقت وذلك انه لوقال قائل ان هـذه الحركة فى هـذا النوع من الحيوان أعنى الذى ههنا يجوز أن تـكون فيه فى أى موضع اتفق منه وان تـكون منه فى الموضع الذى هى فيه فى نوع آخر من الحيوان لـكان أهلا أن يضحك به لانها انما جعلت فى كل حيوان فى الموضع الاوفق لطباع ذلك الحيوان أو فى الموضــع الذى لايمكن غــيره فى حركة ذلك الحيوان كذلك الامر فى اختلاف الأجرام السماوية فى مواضع الاقطاب منها وذلك انها ليست الاجرام السماوية واحدة بالنوع كثيرة بالعدد بل هى كثيرة بالنوع كأشخاص الحيوانات المختلفة وان كان ليس يوجد الاشخص واحد من النوع فقط (قلت) الجواب بعينه هو الذى يقال فى جواب لم كانت السموات تتحرك الى جهات مختلفة وذلك أن من جهة انها حيوانات لزم أن تتحرك من جهات محدودة كالحال فى اليمين والشمال والأمام والخلف التى هى جهات محــدودة بالحــركات للحيوانات الا انها فى الحيوانات المختلفة مختلفة بالشكل والقوة وهى فى الاجسام السماوية مختلفة بالقوة اما مايرى ارسطو ان للسماء يمينا وشمالا وأماما وخلفا وفوقا وأسفل فاختلاف الاجرام السماوية فى جهات الحركات هى لاختلافها فى النوع وهو شئ يخصها أعنى انها تختلف أنواعها باختلاف جهات حركاتها وكون الجرم السماوى الاول حيوانا واحدا بعينه اقتضى له طبعه اما من جهة الضرورة أو من جهــة الافضــل أن يتحرك بجميع أجزائه حركة واحدة من المشرق الى المغرب وسائر الافلاك اقتضت لها طبيعتها أن تتحرك بخلاف هذه الحركة وان الجهة التى اقتضتها طبيعة جرم الـكل حينئذ أفضل الجهات لـكون هذا الجرم هو أفضل والافضل فى المتحركات واجب أن يكون له الجهة الافضل هـذا كله بين ههنا بهـذا النحو من الاقناع وهو بين فى موضعه ببرهان وهو ظاهر قوله تعالى لاتبديل لـكلمات الله ولاتبديل لخلق الله وان كنت تحب أن تكون من أهل البرهان فعليك التماسه فى موضعه وأنت لايعسر عليك اذا فهمت هذا فهم خلل وأما الحجج التى احتج بها أبو حامد ههنا فى تماثل الحركتين المختلفتين بالاضافة الى جرم من الاجرام السماوية وبالاضافة الى ما ههنا فانه يخيل فى بادئ الرأى ان الحركة المشرقية يمكن أن تكون لغير الفلك الاول وانه يمكن أن يكون له الحركة المغربية وهذا كما قلنا مثل من يخيــل ان جهة الحركة فى السرطان يمكن أن تكون جهة الحركة فى الانسان وانما يعرض هذا الظن فى الانسان والسرطان لوضع اختلاف الشكل فيهما وعرض هذا فى الاكر السماوية لوضع اتفاق الشكل ومن نظر الى مصنوع من المصنوعات لم تبن له حكمته اذا لم تبن له الحـكمة المقصودة بذلك المصنوع والغاية المقصودة منه واذا لم يقف أصلا على

حكمته أمكن أن يظن انه ممكن ان يوجد ذلك المصنوع وهو بأي شكل اتفق وبأي كمية اتفقت وبأي وضع اتفق لاجزائه وبأي تركيب اتفق هذا بعينه هو الذي اتفق للمتكلمين مع الجرم السماوي وهذه كلها ظنون في بادئ الرأي وكما أن من يظن هذه الظنون في المصنوعات هو جاهل بالمصنوعات وبالصانع وانما عنده فيها ظنون غير صادقة كذلك الامر في المخلوقات فتبين هذا الاصل ولا تعجل وتحكم على مخلوقات الله تعالى سبحانه ببادئ الرأي فتكون من الذين قال فيهم سبحانه قل هل ننبئكم بالاخسرين أعمالا الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا جعلنا الله تعالى من أهل البصائر وكشف عنا حجب الجهالة انه منعم كريم وأما على الافعال الخاصة بالاجرام السماوية فهو الاطلاع على ملكوتها الذي أطلع عليه ابراهيم عليه السلام حيث يقول سبحانه وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين ولننقل ههنا قول أبي حامد في الحركات وهو هذا (قال أبو حامد) رحمه الله والالزام الثاني في تعيين حركات الافلاك بعضها من المشرق الى المغرب وبعضها بالعكس الى قوله دعوى الاختلاف في الاحوال والهيئات (قلت) وأنت فلن يخفى عليك الاقناع في هذا القول في الجواب عنه وهذا كله من فعل من لم يفهم تلك الطبائع الشريفة والافعال المحكمة التي كونت من اجلها وشبه علم الله تعالى بعلم الانسان الجاهل وقوله فان قالوا الجهتان متقابلتان متضادتان فكيف يتساويان وان قلنا هذا كقول القائل المتقدم والمتأخر في وجود العالم متضادان فكيف يدعي تشابههما ولكن الذين زعموا انه يعلم تشابه الآنات المختلفة بالنسبة الى امكان الوجود والى كل مصلحة يتصور فرضها في الوجود فكذلك يعلم تساوي الاحياز والاوضاع والاماكن والجهات بالنسبة الى تلك المصلحة هو قول ظاهر البطلان في نفسه فانه ان سلم أن امكان وجود الانسان وعدمه على السواء في المادة التي خلق منها الانسان وان ذلك دليل على وجود مرجح فاعل للوجود دون العدم فليس يمكن أن يتوهم ان امكان الابصار من العين والابصار هو على السواء وذلك انه ليس لاحد أن يدعي ان الجهات المتقابلة متماثلة ولكن له أن يدعي ان القابل لهما متماثل وانه يلزم عنهما أفعال متماثلة وكذلك المتقدم والمتأخر ليس هما متماثلين من حيث هذا متقدم وهذا متأخر (أقول) يمكن ان يدعي انهما متماثلان في قبول الوجود وهذا كله ليس بصحيح فان الذي يلزم المتقابلات بالذات ان تكون القابلات لها مختلفة واما ان يكون قابل يقبل الاضداد واحدا في وقت واحد فذلك مما لا يمكن وانهم لا يرون امكان وجود الشيء وعدمه على السواء في وقت واحد بل زمان امكان الوجود غير زمان عدمه والوقت عندهم شرط في حدوث ما يحدث وفي فساد ما يفسد ولو كان زمان امكان وجود الشيء وزمان عدمه واحدا أعني في مادة الشيء القريبة لكان وجودا فاسد الامكان عدمه ولكان امكان الوجود والعدم انما هو من جهة الفاعل لا من جهة القابل (أقول) من رام من هذه الجهة اثبات الفاعل فهو قول مقنع جدلي لا برهاني وان كان يظن بأبي نصر وابن سينا انهما سلكا في اثبات ان كل فعل له فاعل هذا المسلك وهو مسلك لا يسلكه المتقدمون وانما تبع هذان الرجلان فيه المتكلمين من أهل ملتنا وذلك بالاضافة الى حدوث الكل عند من يرى حدوثه فليس يتصور فيه متقدم ولا متأخر لان المتقدم والمتأخر في الآنات انما يتصوران بالاضافة الى الآن الحاضر واذا لم يكن قبل حدوث العالم عندهم زمان فكيف يتصور أن يتقدم على الآن الذي حدث فيه العالم

لا يشارك شيئا من الاشياء في ماهيته لان كل ماهية لما سوى الواجب مقتضية لامكان الوجود فلو شارك الواجب غيره في ماهية ذلك الغير يلزم امكانه تعالى عن ذلك علوا كبيرا واذا لم يكن مشاركا لغيره في ذاته لم يحتج في العقل الى فصل يتميز به عن غيره فلا يكون مركبا في العقل (وجوابه) أن ما ذكر مبني على أن لا يكون في الوجود واجبان والا يجوز أن يكون بينهما جنس مشترك غير مقتض لامكان الوجود بل لوجوبه ويتميز كل منهما عن الآخر بفصل ذاتي فلا يلزم امكان الواجب ١٧ وقد بينا أن ما ذكروا من الادلة على الوحدانية غير تام فلا يتم ما يبتني عليه أيضا والتوحيد وان كان ثابتا عندنا قطعا الا ان المقصود الزامهم بان مطلوبهم لا يتم على ما ذكروا ثم لا نسلم ان عدم مشاركته لشيء من الاشياء في ماهيته يدل على أنه لا جنس له لم لا يجوز ان يكون له جنس واحد منحصر في نوعه بحسب الخارج وان كان له انواع كثيرة في العقل ويكون له فصل يتميز به عن سائر الانواع التي في العقل من غير لزوم ما ذكر من امكان الواجب وذلك لا ينافي برهان التوحيد * وههنا موضع تأمل وهو أن الماهية الجنسية اذا اقتضت وجوب الوجود فهل يجوز أن لا يوجد في الخارج بعض أنواعه أولا فليتأمل * وأيضا ما ذكر من الدليل على تقدير تمامه انما يدل على أنه لا يكون مركبا من الجنس والفصل ولم يدل على أنه لا يجوز ان يتركب من أمرين متساويين والدليل المذكور على امتناع تركب الماهية مطلقا من أمرين متساويين غير تام كما علم في موضعه (وقد يجاب) بان قولك كل ماهية لما سوى الواجب مقتضية لامكان الوجود ان أريد به كل ماهية نوعية بسيطة لما سواه فسلم انه يقتضي امكان الوجود وان الواجب لا يشارك شيئا في تلك الماهية ولكنه لا يفيد المطلوب وان كان المراد الماهية أعم من أن تكون نوعية أو جنسية فلا نسلم ذلك لم لا يجوز أن يكون للواجب جنس يندرج تحته نوعان الواجب وممكن آخر وماهية ذلك الجنس من حيث هي لا تقتضي امكان الوجود ولا وجوده بل ان انضم

الى الفصل الواجب صار واجبا وان انضم اليه الفصل الممكن صار ممكنا وفيه بحث لان كل مفهوم سواء كانت طبيعة نوعية او جنسية اذا
التفت اليه من حيث هو مع قطع النظر عما يغايره اما ان يقتضى وجوده اقتضاء تاما اولا والاول الواجب والثانى اما ان يقتضى عدمه
اقتضاء تاما اولا والاول الممتنع والثانى الممكن وهذه القسمة عقلية ضرورية لا يخرج عنها اصلا والطبيعة الجنسية التى توجد فى الممكن
لا يجوز ان تقتضى وجوده اقتضاء تاما والا لوجد اتحادها مع الماهية النوعية الممكنة فى الخارج اما ان يوجد هذا الاقتضاء
فيلزم كون الممكن واجبا
اولا فيلزم تخلف مقتضى
الذات عنها ونقل الامام
حجة الاسلام الغزالى رحمه
الله تعالى عنهم فى بيان
هذا المطلوب تفصيله
ماذكره الشيخ ابو على فى
بعض كتبه من ان كل
مركب ذات كل جزء منه
ليس هو ذات الآخر ولا
ذات المجتمع فاما ان يصح
لكل واحد من جزأيه مثلا
وجود منفرد لكنه لا يصح
للمجتمع وجود دونهما
فلا يكون المجتمع واجب
الوجود او يصح ذلك
لبعضها لكنه لا يصح
للمجتمع ولا للباقى الاجزاء
وجود دونه فالم يصح له
ذلك من المجتمع والاجزاء
الآخر فليس واجب الوجود
بل واجب الوجود هو
الذى يصح له ذلك وان كان
لا يصح لذلك الاجزاء مفارقة
الجملة فى الوجود ولا للجملة
مفارقة الاجزاء وتعلق وجود
كل بالآخر فليس شئ منهما
بواجب الوجود فيكون كل
منهما ممكنا ثم اعترض
عليه بما حاصله ان البرهان
انما دل على انقطاع سلسلة
الممكنات بوجود لا يحتاج
الى فاعل فلم لا يجوز ان يكون ذلك الموجود مركبا من
جزأين كل واحد منهما لا يحتاج لشئ اصلا ويكون المجتمع منهما محتاجا الى كل منهما فى تقومه من غير احتياج الى فاعل يوجده فان اريد
بواجب الوجود فى قوله فلا يكون المجتمع واجب الوجود ما لا يحتاج الى فاعل فلا نسلم انه لا يكون واجب الوجود وان اريد ما لا يحتاج
الى شئ اصلا سواء كان جزأ مقوما او غيره فسلم انه لا يكون واجب الوجود بهذا المعنى لكن البرهان ما دل الا على مقطع للسلسلة لا يكون

ولا يمكن ان يتعين وقت لحدوث العالم لان قبله اما ان لا يكون زمان واما ان يكون زمان لا نهاية له وعلى
كلا الوجهين لا يتعلق بوقت مخصوص تتعلق به الارادة فلذلك كان هذا الكتاب الاليق به كتاب
التهافت باطلاق لا تهافت الفلاسفة لان الذى يفيد الناظر هو انه تهافت (وقوله) وان ساغ لهم دعوى
الاختلاف مع التشابه كان لخصومهم دعوى الاختلاف فى الاحوال والهيئات يريد انه ان صح للفلاسفة
دعواهم الاختلاف فى جهات الحركات صح لخصومهم دعوى الاختلاف فى الازمنة مع اعتقادهم
التشابه فيها (وهذه) معاندة بحسب قول القائل لا بحسب الامر فى نفسه اذا سلم التناسب بين الجهات
المتقابلة والازمنة المتحالفة وقد يعاند هذا العدم التناسب فى هذا الغير بين الازمنة والجهات ولخصم
ان يلتزم التساوى بينهما فى دعوى الاختلاف ودعوى التماثل فلذلك كانت هذه كلها اقاويل جدلية
(قال ابو حامد) الاعتراض الثانى على اصل دليلهم ان يقال انكم استبعدتم حدوث حادث من قديم ولا بد
لكم من الاعتراف به فان فى العالم حوادث ولها اسباب فان استندت الحوادث الى الحوادث الى غير
نهاية فهو محال وليس ذلك مما يعتقده عاقل ولو كان ذلك ممكنا لاستغنيتم عن الاعتراف بالصانع واثبات
واجب هو مستند الممكنات واذا كانت الحوادث لها طرف ينتهى تسلسلها اليه فيكون ذلك الطرف هو
القديم فلا بد اذن على اصلهم من تجويز صدور حادث من قديم (قلت) لو ان الفلاسفة ادخلوا الوجود
القديم فى الوجود من قبل الوجود الحادث على هذا النحو من الاستدلال اى لو وضعوا ان الحادث بما هو
حادث انما يصدر عن قديم لما كان لهم محيص من ان ينفكوا عن الشك فى هذه المسئلة لكن ينبغى ان
تعلم ان الفلاسفة يجوزون وجود حادث عن حادث الى غير نهاية بالعرض اذا كان ذلك متكررا فى مادة
محصورة متناهية مثل ان يكون فساد الفاسد منهما شرطا فى وجود الثانى فقط (اقول) انه واجب ان
يكون انسان عن انسان بشرط ان يفسد الانسان المتقدم حتى يكون هو المادة التى تكون منها الثالث
صورة ذلك انا نتوهم انسانين فعل الاول منهما الثانى من مادة انسان ثان فلما صار انسانا بذاته فسد
الانسان الاول فصنع الانسان الثانى من مادة انسان انسانا ثالثا ثم فسد الانسان الثانى فصنع من مادة
الانسان الثالث انسانا رابعا فانه يمكن ان يتوهم فى مادتين تأتى الفعل الى غير نهاية من غير ان يعرض فى
ذلك محال وذلك ما دام الفاعل باقيا فان كان هذا الفاعل الاول لا اول لوجوده ولا آخر كان هذا الفعل
لا اول لوجوده ولا آخر كما تبين فيما سلف وكذلك يعرض ان يتوهم فيها فى الماضى اعنى انه متى كان
انسان فقد كان قبله انسان فعله وانسان فسد وقبل ذلك الانسان انسان فعله وانسان فسد وذلك ان كل
ما هذا شأنه اذا استند الى فاعل قديم فهو فى طبيعة الدائرة ليس يمكن فيه كل واما لو كان انسان عن انسان
من مواد لا نهاية لها او امكن ان يتزيد تزيدا لا نهاية له لكان مستحيلا لانه كان يمكن ان يوجد كل غير متناه
لانه ان وجد كل متناه يتزيد تزيدا لا نهاية له من غير ان يفسد شئ منه امكن ان يوجد كل غير متناه وهذا
شئ قد بينه الحكيم فى السماع فاذن الجهة التى منها ادخل القدماء موجودا قديما ليس بمتغير اصلا ليست
هى من جهة وجود الحادث ثانيا عنه بما هى حادثة بل بما هى قديمة بالجنس والاحق عندهم ان يكون هذا
المرور الى غير نهاية لازما عن وجود فاعل قديم لان الحادث انما يلزم ان يكون بالذات عن سبب حادث
واما الجهة التى من قبلها ادخل القدماء فى الوجود موجودا ازليا واحدا بالعدد من غير ان يقبل ضربا

محتاجا الى الفاعل ولا ضير بعدم كونه واجبا بالمعنى الآخر ورده الامام الرازى بانه اما أن يكون شئ من الجزأين مفتقرا الى الآخر اولا فان كان الثانى كان كل واحد من تلك الاجزاء مستقلا بنفسه وغنيا عن غيره وكل ما كان كذلك لا يكون شيأ جزئيا الشئ واحد له وحدة حقيقية ضرورة أن الامور التى لا يكون بينها احتياج لا تتركب منها ماهية لها وحدة حقيقية فاجزاء الواجب ليست اجزاء له هذا خلف وان كان الاول كان بعض تلك الاجزاء علة للبعض الآخر وكل ما هو معلول منها كان ممكنا ١٩ لذاته فلا يكون المركب واجبا بل الواجب الجزء الآخر (فان قلت) لم لا يجوز أن لا يكون شئ من الجزأين مفتقرا الى الآخر وتكون بينهما ملازمة كما بين الابوة والبنوة فيتركب منهما ماهية واحدة وحدة حقيقية ولم لا يكفى هذا القدر فى تركب الماهية الحقيقية الواحدة (قلت) ضرورة العقل حاكمة بان كل ما استغنى عن آخر فى قوامه ووجوده وتشخصه كان المركب منهما واحدا اعتباريا كالانسان الموضوع بجنب الحجر لا ماهية واحدة وحدة حقيقية فان كان بين الاجزاء احتياج فى أحد ما ذكرته كان بعضها ممكنا محتاجا الى فاعل قطعا فلا يكون المركب منها واجبا والا لم يكن الواجب الذى له وحدة حقيقية مركبا منها وقد يقال التلازم عند التحقيق لا يقتضيه الا العلة الموجبة ويكون اما بينها وبين معلولها او بين معلولين لها لا كيف اتفق بل من حيث تقتضى تلك العلة تعلقا مالكل واحد منهما بالآخر كما بين الصورة والهيولى وكل شيئين ليس أحدهما علة موجبة للآخر ولا ارتباط بينهما بالانتساب الى ثالث كذلك فلا تعلق لاحدهما بالآخر ويمكن فرض وجود أحدهما منفردا عن الآخر فيلزم على تقدير التلازم بينهما اما كون أحد الجزأين معلولا للآخر او كونهما معلولين لعلة ثالثة منفصلة عنهما فلا يكون المجتمع منهما واجبا ورد بان دوام تعلق كل منهما بالآخر كاف فى التلازم بينهما لامتناع انفكاك كل منهما عن الآخر حينئذ ومن أين يلزم أن يكون أحدهما علة للآخر او يكونا معلولى علة ثالثة مقتضية للتعلق بينهما ولم لا يجوز

من ضروب التغيير فيها ان احداها أعنى أنفواهذا الوجود الدورى قديما وذلك انهم ألفوا كون الواحد الحاضر فساد الماقبله وكذلك فساد الفاسد منهما العوه كونا لما بعده فوجب أن يكون هذا التغير القديم عن محرك قديم ومتحرك قديم غير متغير فى جوهره وانما هو متغير فى المكان باجزائه أى يقرب من بعض الكائنات ويبعد فيكون ذلك سببا لفساد الفاسد منهما وكون الكائن وهذا الجرم السماوى هو الموجود الغير المتغير الا فى الاين لا فى غير ذلك من ضروب التغاير هو سبب للحوادث من جهة أفعاله الحادثة وهو من جهة اتصال هذه الافعال له أعنى انه لا اول لها ولا آخر عن سبب لا أول له ولا آخر والوجه الذى من قبله أدخلوا موجودا قديما ليس بجسم أصلا ولا ذى هيولى هو انهم وجدوا جميع أجناس الحركات ترتقى الى الحركة فى المكان ووجد فى المكان ولا ترتقى الى متحرك من ذاته عن محرك أو غير متحرك أصلا لا بالذات ولا بالعرض والا وجدت محركات متحركات معا غير متناهية وذلك مستحيل فيلزم ان يكون هذا المحرك الاول أزليا والا لم يكن أولا واذا كان ذلك كذلك فكل حركة فى الوجود فهى ترتقى الى هذا المحرك بالذات لا بالعرض وهو الذى يوجد مع كل متحرك فى حين ما يحرك واما كون محرك قبل محرك مثل انسان يلد انسانا فذلك بالعرض لا بالذات وأما المحرك الذى هو شرط فى وجود الانسان من أول تكوينه الى آخره بل من أول وجوده الى انقضاء وجوده فهو هذا المحرك وكذلك وجوده هو شرط فى وجود جميع الموجودات وشرط فى حفظ السموات والارض وما بينهما وهذا كله ليس يتبين فى هذا الموضع ببرهان ولكن باقوال هى من جنس هذا القول وهى أقنع من أقوال الخصوم عند من أنصف وان تزيف لك هذا فقد استغنيت عن الانفصال الذى تزيف به أبو حامد عن خصمائه الفلاسفة فى توجه الاعتراض عليهم فى هذه المسئلة فانها انفصالات ناقصة لانه اذا لم يبين الجهة التى من قبلها ادخلوا موجودا أزليا فى الوجود لم يتبين وجه انفصالهم عن وجود الحادث عن الازلى وذلك هو كما قلنا بتوسط ما هو أزلى فى جوهره كائن فاسد فى حركاته الجزئية لا فى الحركة الكلية الدورية أو بتوسط ما هو من الافعال أولى بالجنس أى ليس له أول ولا آخر (قال أبو حامد) مجيبا عن الفلاسفة قلت نحن لا نبعد صدور حادث من قديم أى حادث كان بل نبعد صدور حادث من قديم هو أول الحوادث من القديم اذ لا يفارق حالة الحدوث ما قبله فى ترجيح جهة الوجود لا من حيث حضور وقت ولا آلة ولا شرط ولا طبيعة ولا غرض ولا سبب من الأسباب تجدد له حالة وأما اذا لم يكن هو الحادث الاول جاز أن يصدر منه عند حدوث شئ آخر من استعداد المحل القابل أو حضور الوقت الموافق أو ما جرى هذا المجرى ولما أورد أبو حامد عنهم هذا الجواب قال مجيبا لهم أما السؤال فى حصول الاستعداد وحضور الوقت وكل ما يتجدد فيه فقائم فاما ان يتسلسل الى غير نهاية أو ينتهى الى قديم يكون أول حادث منه (أقول) هذا السؤال هو الذى سألهم أولا عنه وهذا النوع من الالزام هو الذى ألزمهم منه ان يصدر حادث عن قديم ولما أجاب عنهم بجواب لا يطابق السؤال وهو تجويز حادث عن قديم لا حادث أول أعاد عليهم السؤال مرة ثانية والجواب عن هذا السؤال هو ما تقدم من وجه صدور الحادث عن القديم الاول لا بما هو حادث بل بما هو أزلى بالجنس حادث بالاجزاء وذلك ان كل فاعل قديم عندهم ان صدر عنه حادث بالذات فليس هو القديم الاول عندهم وفعله عندهم مستند الى القديم الاول أعنى حضور شرط فاعل

أن يكون تعلق كل منهما بالآخر بحسب ماهيته من غير توقف لاحدهما على الآخر ولا لامر ثالث خارج عنهما (ثم قال الامام الغزالي) رحمه الله تعالى الجوهرية والوجودية والمبدئية وان لم تكن جنساله تعالى لانها ليست مقولة في جواب ما هو ولكن الواجب تعالى عندهم عقل مجرد كما ان سائر العقول التي هي المبادي للوجود عقول مجردة عن المواد وليست العقلية المجردة من اللوازم للذات بل هي حقيقة جنسية وهذه الحقيقة ٢٠ الجنسية مشتركة بين الاول وسائر العقول ولا يمكن أن لا تباينه بشئ آخر لامتناع الاثنينية بدون التمايز فلا بد اذن من فصل به يتميز عن سائر العقول فيلزم التركيب (قال) والدليل عليه أن العقول التي هي معلولات أنواع مختلفة وانما اشتراكها في العقلية وافتراقها بمعقول سوى ذلك وكذلك الاول تعالى يشارك جميعها في العقلية فهم فيه بين نقض القاعدة أو المصير الى ان العقلية ليست مقومة للذات وكلاهما محال عندهم ولا يخفى عليك أن العقلية ما لها التجرد عن المادة وهو معنى سلبي لازم لذات الاول خارج عن حقيقته وكذا بالنسبة الى العقول أيضا فليست العقلية مقومة لذات المبدأ الاول ولا لذات العقول أصلا حتى يلزم بسبب الاشتراك فيها الامتياز بالفصول فيلزم التركيب وأما الجوهرية وان قال بعضهم بكونها جنسا للجواهر لكنهم منعوا كون المبدا الاول جوهرا فلا يلزمهم تركبه بخلاف العقل فانه عندهم مركب من الجنس والفصل وبعضهم ذهب الى أن الجوهر ليس بجنس والعقول بسيطة وتمايز بعضها عن بعض بذواتها المختلفة لا بالفصول

﴿الفصل الحادي عشر في ابطال قولهم ان وجود الاول عين ماهيته﴾ وهذه الدعوى أيضا لا تخالف أصول الاسلام ولهذا مال اليه بعض المحققين من متأخري المتكلمين والدليل الذي عول عليه الشيخ في كتبه هو ان وجود الواجب لو كان زائدا على ماهيته لكان قائما بها واذا لم تكن موجودة أصيلا ولو قام بها لكان مفتقرا اليها وهي غيره فيكون مفتقرا الى الغير والمفتقر الى

القديم الذي ليس بأول يستند الى القديم الاول على الوجه الذي يستند الى المحدث عن القديم الاول وهو الاسناد الذي هو بالكل لا بالاجزاء ثم اتى بجواب عن الفلاسفة بان صور بعض التصور مذهبهم ومعناه انما لا يتصور حادث عن قديم الا بواسطة حركة دورية تشبه القديم من جهة انها لا أول لها ولا آخر وتشبه الحادث بان كل جزء منها بدايته وهم فهو كائن وفاسد وتكون هذه الحركة بحدوث أجزائها مبدأ الحوادث ويكون بأزليته كليتها ازلا لاازلي ثم قال في الاعتراض على هذا النحو الذي من قبل صدور الحادث عن القديم الاول على مذهب الفلاسفة فقال لهم الحركة الدورية أحادثة هي أم قديمة فان كانت قديمة فكيف صارت مبدأ للحوادث وان كانت حادثة افتقرت الى حادث وتسلسل الامر وقولكم انها من وجه تشبه القديم ومن وجه تشبه الحادث فتشبه القديم من جهة أنها ثابتة وتشبه الحادث من جهة انها متجددة (فنقول) أهي مبدأ الحوادث من جهة انها ثابتة أم من حيث انها متجددة فان كانت من حيث انها ثابتة فكيف صدر شئ حادث عن شئ من حيث هو ثابت وان كان صدر من حيث هو متجدد فهو محتاج الى ما يوجب التجدد وتسلسل ذلك هذا معنى قوله وهو قول سفسطائي فانه لم يصدر عنها الحادث من جهة ما هي ثابتة وانما صدر عنها من حيث هي متجددة الا انها لم تحتج الى سبب مجدد محدث من جهة ان تجددها ليس هو محدثا وانما هو فعل قديم أي لا أول له ولا آخر فوجب أن يكون فاعل هذا هو فاعل قديم لان الفعل القديم لفاعل قديم والمحدث لفاعل محدث والحركة انما تفهم من معنى القديم فيها أنها لا أول لها ولا آخر وهو الذي يفهم من ثبوتها فان الحركة ليست ثابتة وانما هي متغيرة فلما شعر أبو حامد بهذا قال ولهم في الخروج عن هذا الالزام نوع احتيال سنورده في بعض المسائل (قال أبو حامد رضي الله عنه) الدليل الثاني لهم في المسئلة زعموا ان القائل بان العالم متأخر عن الله تعالى والله تعالى متقدم عليه ليس يخلو اما ان يريد به انه متقدم بالذات لا بالزمان كتقدم الواحد على الاثنين فانه بالطبع مع انه يجوز أن يكون معه في الوجود الزماني وكتقدم العلة على المعلول مثل حركة الشخص على حركة الظل التابع له وحركة اليد مع حركة الخاتم وحركة اليد في الماء مع حركة الماء فانها متساوية في الزمان وبعضها علة وبعضها معلول اذ يقال تحرك الظل بحركة الشخص وتحرك الماء بحركة اليد في الماء ولا يقال تحرك الشخص بحركة الظل وتحرك اليد بحركة الماء وان كانت متساوية فان أريد بتقدم الباري سبحانه على العالم هذا لزم أن يكونا حادثين أو قديمين واستحال ان يكون أحدهما حادثا والآخر قديما وان أريد به ان الله متقدم على العالم والزمان لا بالذات بل بالزمان فاذن قبل وجود العالم والزمان زمان كان العالم فيه معدوما اذ كان العدم سابقا على الوجود وكان الله تعالى سابقا بمدة مديدة لها طرف من جهة الآخر ولا طرف لها من جهة الاول فاذن قبل الزمان زمان لا نهاية له وهو متناقض ولاجله يستحيل القول بحدوث الزمان واذا وجب قدم الزمان وهو عبارة عن قدر الحركة وجب قدم الحركة واذا وجب قدم الحركة وجب قدم المتحرك الذي يدوم الزمان بدوام حركته (قلت) اما مساق القول الذي حكاه عنهم فليس ببرهان وذلك أن حاصله هو ان الباري سبحانه وان كان متقدما على العالم فاما ان يكون متقدما بالسببية لا بالزمان مثل تقدم الشخص ظله واما ان يكون متقدما بالزمان مثل تقدم البناء على الحائط فان كان متقدما تقدم الشخص ظله والباري قديم فالعالم قديم وان كان متقدما بالزمان وجب أن يكون

متقدما

الغير ممكن وكل ممكن يحتاج الى مؤثر والمؤثر فيه اما نفس تلك الماهية أو غيرها الاجائز أن يكون غيرها والالزم افتقار الواجب في وجوده الى غيره فلا يكون الواجب واجبا ولاجائز أن يكون نفسها فان الماهية وان جاز أن تكون علة لبعض صفاتها لكن لايجوز أن تكون علة لوجود نفسها اذ المؤثر في الوجود لابد وأن يتقدم عليه بالوجود فلو كانت الماهية الواجبة علة لوجودها التقدم على وجودها بالوجود فالوجود المتقدم اما نفس الوجود المفروض أو غيره فان كان نفسه لزم تقدم الشئ على نفسه وهو محال وان كان غيره عاد الكلام اليه وكان للشئ وجودات لانهاية لها وهو أيضا محال ويلزم أيضا ثبوت المطلوب على تقدير عدمه لان الماهية المقتضية لجميع تلك الوجودات المتسلسلة لابد أن يتقدمها بوجود لايكون زائدا عليها والالم يكن الجميع جميعا بل عينها واجيب عنه بوجوه (أحدها) ماذكره صاحب الاشراق وهو ان الوجود لايزيد في الاعيان على الماهية الموجودة بل زيادته عليها في الاذهان فقط وهو اعتبار عقلي لاهوية عينية فلاعلة له في الاعيان لاالماهية ولا غيرها حتى يلزم ماذكر من المحذور ورد هذا الجواب بان الوجود وان لم يكن له هوية عينية لكن للماهية اتصاف به بحسب نفس الامر فهو وان لم يحتج الى علة موجدة له لكونه من الاعتبارات العقلية التي لاوجود لها في الخارج لكن له احتياج الى العلة باعتبار اتصاف الماهية به فتلك العلة اما غيرها فيلزم افتقار الماهية الواجبية في اتصافها بالوجود الى أمر خارج عن ذاته أو عينها فيلزم تقدمها على وجودها بالوجود (لايقال) ذات الواجب تعالى الموجب اتصافه بالوجود ولم يجز أن لايتصف به لم يكن هناك احتياج الى علة اذ المحوج الى العلة هو الامكان فان شأن العلة أن يرجح أحد الطرفين المتساويين على الآخر فاذا لم يكن هناك طرفان متساويان فأي حاجة الى العلة وما يقال ان الواجب هو الذي يقتضي ذاته وجوده فمعناه ان ذاته بحيث لايجوز أن لايتصف بالوجود لان هناك اقتضاء وتأثيرا (لانا نقول) الاتصاف ليس مما يتصور أن يستغني

متقدما على العالم بزمان لاأول له فيكون الزمان قديما لانه اذا كان قبل الزمان زمان فلا يتصور حدوثه واذا كان الزمان قديما فالحركة قديمة لان الزمان لايفهم الامع الحركة واذا كانت الحركة قديمة فالمحرك بها قديم والمحرك لها ضرورة قديم وانما كان هذا البرهان غير صحيح لان البارى سبحانه ليس شأنه مما أن يكون في زمان والعالم شأنه ان يكون في زمان فليس يصدق عنه مقايسة القديم الى العالم انه اما ان يكونا معا واما ان يكون متقدما عليه بالزمان والسببية لان القديم ليس مما شأنه ان يكون في زمان والعالم شأنه ان يكون في زمان (قال أبو حامد رضي الله عنه) والاعتراض هو ان يقال ان الزمان حادث مخلوق وليس قبله زمان أصلا ومعنى قولنا ان الله تعالى متقدم على العالم والزمان انه كان ولاعالم ولازمان ثم كان ومعه عالم وزمان ومعنى قولنا كان ولاعالم وجود ذات البارى سبحانه وعدم ذات العالم فقط ومعنى قولنا كان ومعه عالم وجود الذاتين فقط ومعنى التقدم انفراده بالوجود فقط والعالم كشخص واحد ولو قلنا كان الله ولاعيسى مثلا ثم كان وعيسى معه لم يتضمن اللفظ الا وجود ذات وعدم ذات ثم وجود ذاتين وليس من ضرورة ذلك تقدير شئ ثالث وهو الزمان وان كان الوهم لايسكت عن تقدير شئ ثالث وهو الزمان فلا التفات الى أغاليط الأوهام (قلت) هذا القول مغالطي خبيث فانه قد قام البرهان ان ههنا نوعين من الوجود (أحدهما) في طبيعة الحركة وهذا لاينفك عن الزمان (والآخر) ليس في طبيعة الحركة وهذا أزلي وليس يتصف بالزمان أما الذي في طبيعة الحركة فوجوده معلوم بالحس والعقل وأما الذي ليس في طبيعة الحركة ولا التغير فقد قام البرهان على وجوده عند كل من يعترف بان كل متحرك له محرك وكل مفعول له فاعل وان الاسباب المحركة بعضها لبعض لاتمر الى غير نهاية بل تنتهي الى سبب أول غير متحرك أصلا وقام البرهان أيضا على أن الموجود الذي في طبيعة الحركة ليس ينفك عن الزمان وان الموجود الذي ليس في طبيعته الحركة ليس يلحقه الزمان واذا كان كذلك فتقدم أحد الموجودين على الآخر أعني الذي ليس يلحقه الزمان ليس تقدما زمانيا ولاتقدم العلة على المعلول اللذين هما من طبيعة الموجود المتحرك مثل تقدم الشخص على ظله ولذلك كل من شبه تقدم الموجود الغير متحرك على المتحرك بتقدم الموجودين المتحركين أحدهما على الثاني فقد أخطأ وذلك ان كل موجودين من هذا الجنس هو الذي اذا اعتبر أحدهما بالثاني صدق عليه انه اما ان يكون معه واما متقدما عليه بالزمان أو متأخرا عنه (قلت) من سلك هذا المسلك من الفلاسفة هم المتأخرون من أهل الاسلام لقلة تحصيلهم لمذهب القدماء فاذن تقدم أحد الموجودين على الآخر هو تقدم الوجود الذي هو ليس بمتغير ولا في زمان على الوجود المتغير الذي في الزمان وهو نوع آخر من التقدم واذا كان ذلك كذلك فلا يصدق على الوجودين أنهما معا ولا ان أحدهما متقدم على الآخر فقول أبي حامد ان تقدم البارى سبحانه على العالم ليس تقدما زمانيا صحيح لكن ليس يفهم تأخر العالم عنه اذا لم يكن تقدمه زمانيا الا تأخر المعلول عن العلة لان التأخر يقابل التقدم والمتقابلان هما من جنس واحد ضرورة على ما تبين في العلوم فاذا كان التقدم ليس زمانيا فالتأخر ليس زمانيا ويرد على ذلك أيضا الشك المتقدم وهو كيف يتأخر المعلول عن العلة التي استوفت شروط العلل وأما الفلاسفة فلما وضعوا الموجود المتحرك ليس لكليته مبدأ يلزمهم هذا الشك وأمكنهم ان يعطوا جهة صدور الموجودات الحادثة عن موجود قديم ومن حججهم أن الموجود المتحرك ليس له

مبدأ ولا حادث لكليته انه متى وضع موضع حادثا وضع موجودا قبل أن يوجد فان الحدوث حركة والحركة ضرورة في متحرك سواء وضعت الحركة في زمان أو في غير زمان وأيضا فان كل حادث فهو ممكن الحدوث قبل ان يحدث وان كان المتكلمون ينازعون في هذا الاصل فسيأتي الكلام معهم فيه والامكان لاحق ضروري من لواحق الموجود المتحرك فيلزم ضرورة ان وضع حادثا ان يكون موجودا قبل أن يوجد وهذا كله كلام جدلي في هذا الموضع ولكنه أقنع من كلام القوم فقول أبي حامد ولو كان الله تعالى ولا عيسى مثلا ثم كان الله وعيسى لم يتضمن اللفظ الا وجود ذات وعدم ذات ثم وجود ذاتين وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث وهو الزمان صحيح الا انه يجب أن يكون تأخره عنه ليس تأخرا زمانيا بالذات بل ان كان فبالعرض اذا كان المتأخر قد تقدمه الزمان أعني من ضرورة وجوده تقدم الزمان وكونه محدثا والعالم لا يعرض له مثل هذا ضرورة الا ان كان جزءا من متحرك يفضل الزمان عليه من طرفيه كما عرض لعيسى وسائر الاشخاص الكائنة الفاسدة وهذا كله ليس يبين ههنا ببرهان وانما الذي بين ههنا ان المعاندة غير صحيحة وما حكاه بعد من حجة الفلاسفة فليس بصحيح (قال أبو حامد) مجيبا عن الفلاسفة فان قيل لقولنا كان الله تعالى ولا عالم مفهوم ثالث سوى وجود الذات وعدم العالم بدليل انا لو قدرنا عدم العالم في المستقبل كان وجود ذات وعدم ذات حاصلا ولم يصح أن يقال كان الله ولا عالم بل الصحيح ان يقال يكون الله ولا عالم ويقال للماضي كان الله ولا عالم فبين قولنا كان ويكون فرق اذ ليس ينوب أحدهما مناب الآخر فلنبحث عما يرجع اليه الفرق ولا شك انهما لا يفترقان في وجود الذات ولا في عدم العالم بل في معنى ثالث فانا اذا قلنا لعدم العالم في المستقبل كان الله تعالى ولا عالم قيل لنا هذا خطأ فان كان انما تقال على ماض فدل على ان تحت لفظ كان مفهوما ثالثا وهو الماضي والماضي بذاته هو الزمان والماضي بغيره هو الحركة فانها تمضي بمضي الزمان فبالضرورة يلزم أن يكون قبل العالم زمان قد انقضى حتى انتهى الى وجود العالم (قلت) حاصل هذا الكلام ان يعرفهم ان في قول القائل كان كذا ولا كذا ثم يكون كذا ولا كذا مفهوما ثالثا وهو الزمان وهو الذي يدل عليه لفظ كان بدليل اختلاف المفهوم في هذا المعنى في الماضي والمستقبل وذلك انه اذا قدرنا وجود شيء ما مع عدم آخر قلنا كان ولا كذا واذا قدرنا عدمه مع وجوده في المستقبل قلنا يكون كذا ولا كذا وتغير المفهومين يقتضي أن يكون هنا معنى ثالث ولو كان قولنا كان كذا ولا كذا انما يدل لفظ كان على معنى لكان لا يفترق قولنا كان ويكون وهذا الذي قاله كله بين بنفسه لكن هذا لا شك فيه عند مقايسة الموجودات بعضها الى بعض والتقدم والتأخر اذا كانت مما شأنها أن تكون في زمان فاما اذا لم تكن في زمان فان لفظ كان وما أشبهه ليس يدل في أمثال هذه القضايا الا على ربط الخبر بالمخبر مثل قولنا وكان الله غفورا رحيما وكذلك ان كان أحدهما في زمان والآخر ليس في زمان مثل قولنا كان الله ولا عالم ثم كان الله تعالى والعالم فلذلك لا يصح في مثل هذه الموجودات هذه المقايسة التي يمثل بها وانما تصح المقايسة صحة لا شك فيها اذا ما قسنا عدم العالم مع وجوده لان عدمه مما يجب أن يكون في زمان ان كان العالم وجوده في زمان واذا لم يصح أن يكون عدم العالم في وقت وجود العالم بعينه فهو ضرورة قبله والعدم يتقدم عليه والعالم متأخر عنه لان المتقدم والمتأخر في الحركة لا يفهمان الا مع الزمان والذي يدخل هذا القول من الاختلال هو ان

مما عداه بالكلية حتى يتصور أن يكون واجبا نظرا الى ذاته ضرورة احتياجه الى موصوف وصفة فهو من حيث هو هو لا يكون الا جائزا حصوله ولا حصوله فلا بد في ترجيح أحد جانبي حصوله ولا حصوله من مرجح اما الذات أو غيرها فيلزم أحد المحذورين قطعا (وثانيها) ما ذكره الامام الرازي رحمه الله تعالى وهو انا لا نسلم ان علة الوجود يجب أن تكون متقدمة على معلولها بالوجود فان العلة لا شك في تقدمها على المعلول وأما ان

هذا التقدم بالوجود فممنوع لم لا يجوز أن تكون الماهية من حيث هي علة لوجودها فتتقدم عليه ذاتا لا وجودا أولا ترى ان ماهيات الممكنات علل قابلية لوجوداتها مع أنه لا يجب تقدمها عليها بالوجود والا لزم وجود الشيء قبل وجوده وان كان تقدم العلة القابلية لا بالوجود فلم لا يجوز أن يكون الحال في العلة الفاعلية أيضا كذلك (فان قيل) اذا جوزتم أن تؤثر ماهيته قبل الوجود في وجود نفسها فلم لا يجوز أن تؤثر تلك الماهية قبل وجودها في وجود العالم وحينئذ لا يمكن الاستدلال بوجود الآثار على وجود المؤثر (قلنا) ضرورة العقل فارقة بينهما فانا نعلم بالضرورة ان الشيء ما لم يوجد لا يكون سببا لوجود غيره بخلاف ما اذا كان سببا لوجود نفسه ورد هذا الجواب أيضا بان الفاعل للوجود لا بد أن يلحظ العقل له وجودا أولا حتى يمكنه أن يلاحظ له افادة الوجود لان مرتبة الايجاد متأخرة عن مرتبة الوجود بالضرورة فان ما لا يوجد في نفسه لا يتصور منه ايجاد قطعا سواء كان ايجاد غيره أو ايجاد نفسه فلا يجوز أن تكون ماهية الواجب من حيث هي مقتضية لوجودها وأما العلة القابلية فهي مستفيدة للوجود والمستفيد للوجود لا بد وأن يلاحظ له العقل الخلو عن الوجود حتى يمكنه أن يلاحظ له استفادة الوجود وذلك لان استفادة الحاصل محال كتحصيله ولا يجوز أن يتقدم قابل الوجود ومستفيده عليه بالوجود ضرورة (ثم قال الامام الرازي) معترضا على الشيخ انه قد يجوز أن تكون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته فالماهية اذا كانت مؤثرة في

المقايسة

صفة من صفات نفسها كانت علة لتلك الصفة ولا يجوز أن يكون تقدمها على تلك الصفة بالوجود والا لم تكن العلة نفس الماهية فقط بل الماهية الموجودة لكن سلم الشيخ ان العلة هي نفس الماهية فثبت أن تقدم المؤثر على الاثر لا يجب أن يكون بالوجود (وجوابه) ان الشيخ لم يقل ان نفس الماهية من حيث هي يكون سببا لصفة من صفاته بل قال يجوز أن تكون ماهية الشئ سببا لصفة من صفاته وأن تكون صفة له سببا لصفة أخرى مثل الفصل للخاصة ولكن لا يجوز أن

تكون الصفة التي هي الوجود للشئ انما هي بسبب ماهيته التي ليست هي الوجود أو بسبب صفة أخرى لان السبب متقدم في الوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود هذه عبارته وليس فيه دلالة على أن الماهية من حيث هي من غير مدخلية للوجود تكون سببا لصفة بل الظاهر ان مراده ان الماهية من حيث هي من غير اعتبار الوجود لا تكون سببا للشئ ولا يجوز أن تكون سببا لوجودها والا لزم تقدمها على الوجود بالوجود ويجوز أن تكون سببا لغيره من الصفات اذ لا يلزم من سببيته لها محذور وما يقال من ان الماهية من حيث هي هي يمكن ان تكون علة لصفة معقولة لها كالاربعة للزوجية مثلا فيه ولان كونها من حيث هي هي مع قطع النظر عن وجودها مطلقا خارجا وذهنا متصفة بصفة أو علة لاتصافها بصفة بحيث لا يكون لوجودها لوجه ما مدخل في ذلك الاتصاف وتلك العلة أصلا غير معقول نعم قد لا يكون لخصوصية أحد الوجودين مدخل في اتصافها بها ومثل هذه الصفات يسمى لوازم الماهيات كزوجية الاربعة فان الاربعة متصفة بها سواء وجدت خارجا أو ذهنا واما اتصافها بالزوجية معراة عن الوجودين فكلا (وثالثها) ما ذكره الامام الغزالي ومحصوله منع كون وجود الواجب على تقدير زيادته وقيامه بالماهيات محتاجا الى فاعل مؤثر بناء على انه ازلي والازلي لا يحتاج الى فاعل مؤثر وان عنوا بالممكن والمعلول ان له علة فاعلية فلا نسلم ذلك ان عنوا غيره فسلم ولا استحالة فيه اذ الدليل لم يدل الا على قطع تسلسل العلل وقطعه يحصل بحقيقة موجودة

المقايسة ان أحدثت المقايسة بين الله تعالى والعالم فمن هذه الجهة يبطل فقط هذا القول ولا يكون برهانا أعني الذي حكاه عن الفلاسفة (قال أبو حامد) مجيبا الفلاسفة عن المتكلمين في معارضة هذا القول قلنا المفهوم الاصلي من اللفظين وجود ذات وعدم ذات والامر الثالث الذي فيه افتراق اللفظين نسبة لازمة بالاضافة الينا بدليل انا لو قدرنا عدم العالم في المستقبل ثم قدرنا لنا بعد ذلك وجودا ثانيا لكنا عند ذلك نقول كان الله تعالى ولا عالم ويصح قولنا سواء أردنا به العدم الاول أو العدم الثاني الذي هو بعد الوجود وآية أن هذه نسبته الى المستقبل يجوز أن يصير ماضيا فيعبر عنه بلفظ الماضي وهذا كله لعجز الوهم عن توهم موجود مبتدا الا مع تقدير قبل له (قلت) القبل الذي لا ينفك الوهم عنه نظن انه شئ محقق موجود هو الزمان وهو لعجز الوهم عن أن يقدر تناهي الجسم في جانب الرأس مثلا الا على سطح له فوق فيتوهم ان وراء العالم مكانا اما ملاء أو خلاء واذا قيل ليس فوق سطح العالم فوق ولا بعدا بعد منه امتنع الوهم من الاذعان لقبوله كما اذا قيل ليس قبل وجود العالم قبل هو وجود محقق نفر عن قبوله وكما جاز أن يكذب الوهم في تقديره فوق العالم خلاء هو بعد لا نهاية له بان يقال له الخلاء ليس مفهوما في نفسه وأما البعد فهو تابع للجسم الذي تتباعد أقطاره فاذا كان الجسم متباعدا كان البعد الذي هو تابع له متناهيا وانقطاع الخلاء والملاء غير مفهوم فثبت ان ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء وان كان الوهم لا يذعن لقبوله وكذلك يقال كما ان البعد المكاني تابع للجسم فكذلك البعد الزماني تابع للحركة فانه امتداد الحركة كما ان ذلك امتداد أقطار الجسم وكما ان قيام الدليل على تناهي أقطار الجسم منع من اثبات بعد مكاني وراءه فقيام الدليل على تناهي الحركة من طرفيه يمنع تقدير بعد زماني وراءه وان كان الوهم متشبثا بخياله وتقديره ولا يذعن عنه ولا فرق بين البعد الزماني الذي تنقسم العبارة عنه عند الاضافة الى قبل وبعد وبين البعد المكاني الذي تنقسم العبارة عنه عند الاضافة الى فوق وتحت فان جاز اثبات فوق لا فوق فوقه جاز اثبات قبل ليس قبله قبل محقق الا خيال وهمي كما في الفوق وهذا لازم فليتأمل فانهم اتفقوا على ان ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء (قلت) حاصل هذا القول معاندتان احداهما ان توهم الماضي والمستقبل اللذين هما القبل والبعد هما شيئان موجودان بالقياس الى وهمنا اذ قد يمكننا ان نتخيل مستقبلا صار ماضيا وماضيا كان قبل مستقبلا واذا كان ذلك كذلك فليس الماضي والمستقبل من الاشياء الموجودة بذاتها ولا لها خارج النفس وجود وانما هي شئ تفعله النفس فاذا بطل وجود الحركة وبطل مفهوم هذه النسبة والمقايسة (والجواب) ان تلازم الحركة والزمان صحيح وان الزمان شئ يفعله الذهن في الحركة لكن الحركة ليست تبطل ولا الزمان لانه ليس يمتنع وجود الزمان الا مع الموجودات التي لا تقبل الحركة وأما وجود الموجودات المتحركة أو تقدير وجودها فيلحقها الزمان ضرورة فانه ليس ههنا الا موجودان موجود يقبل الحركة وموجود ليس يقبل الحركة وليس يمكن أن ينقلب أحد الموجودين الى صاحبه الا لو أمكن أن ينقلب الضروري ممكنا فلو كانت الحركة غير ممكنة ثم وجدت لوجب أن تنقلب طبيعة الموجودات التي لا تقبل الحركة الى الطبيعة التي تقبل الحركة وذلك مستحيل وانما كان ذلك لان الحركة هي في شئ ضرورة فلو كانت الحركة ممكنة قبل وجود العالم فالاشياء القابلة هي في زمان الضرورة لان الحركة انما هي ممكنة فيما يقبل السكون لا في العدم لان العدم ليس فيه

يكون وجودها زائدا على ذاته ثم قال (فان قيل) فتكون الماهية سببا للوجود الذي هو تابع له (قلنا) الماهية في الاشياء الحادثة لا تكون سببا للوجود فكيف في القديم ان عنوا بالسبب الفاعل له وان عنوا به وجها آخر وهو انه لا يستغني عنه فليكن كذلك ولا استحالة فيه انما الاستحالة في تسلسل العلل فاذا انقطع فقد اندفعت الاستحالة وما عدا ذلك لم نعرف استحالته فلا بد من برهان على استحالته

وأنت قد عرفت مما قدمناه في المباحث السالفة ان كل وصف فهو في نفسه مع قطع النظر عن غيره لا استقلال له وكل

امكان أصلا الا لو أمكن ان يتحول العدم وجودا ولذلك لابد للحادث من ان يتقدمه العدم ولا بد من أن يقترن عدم الحادث بموضوع يقبل وجود الحادث ويرتفع عنه العدم كالحال في سائر الاضداد وذلك أن الحار اذا صار باردا ليس يتحول جوهر الحرارة برودة وانما يتحول القابل للحرارة والحامل لها من الحرارة الى البرودة (واما العناد الثاني) وهو أقوى هذه العنادات فانه سفسطائي خبيث وحاصله ان توهم القبلية قبل ابتداء الحركة الاولى التي لم يمكن قبلها شئ متحرك هو مثل توهم الخيال ان آخر جسم العالم وهو الفوق مثلا لا ينتهي ضرورة اما الى جسم آخر واما الى خلاء وذلك ان البعد هو شئ يتبع الجسم كما ان الزمان هو شئ يتبع الحركة فان امتنع أن يوجد جسم لا نهاية له امتنع بعد غير متناه واذا امتنع ان يوجد بعد غير متناه امتنع أن ينتهي كل جسم الى جسم آخر أو الى شئ يقدر فيه بعد وهو الخلاء مثلا ويمر ذلك الى غير نهاية وكذلك الحركة والزمان هو شئ تابع لها فان امتنع أن يوجد حركة ماضية غير متناهية وكانت هنا حركة أولى متناهية الطرف من جهة الابتداء امتنع ان يوجد لها قبل اذ لو وجد لها قبل لوجدت قبل الحركة الاولى حركة أخرى وهذه المعاندة هي كما قلنا خبيثة وهي من مواضع الابدال المغلطة ان كنت قرأت كتاب السفسطة وذلك هو الحكم للكم الذي لا وضع له ولا يوجد فيه كل وهو الزمان والحركة بحكم الكم الذي له وضع وكل وهو الجسم وجعل امتناع عدم التناهي في الكم وفي الوضع دليلا على امتناعه في الكم الذي لا وضع له أو جعل فعل النفس في توهم الزيادة على العظم الموجود الفعل أو انه يجب ان ينتهي الى عظم آخر ليس هو شئ موجودا في جوهر العظم ولا في حده وأما توهم القبلية والبعدية في الحركة المحدثة فشئ موجود في جوهرها فانه ليس يمكن أن تكون حركة محدثة الا في زمان أعني أن يفضل الزمان على ابتدائها وكذلك لا يمكن أن يتصور زمان له طرف ليس هو نهاية لزمان آخر اذ كان حد الآن انه للشئ الذي هو نهاية للماضي ومبدأ للمستقبل لان الآن هو الحاضر والحاضر هو وسط ضرورة بين الماضي والمستقبل وتصور حاضر ليس قبله ماض هو محال وليس كذلك الامر في النقطة لان النقطة نهاية الخط وتوجد معه لان الخط ساكن فيمكن ان تتوهم نقطة هي مبدأ الخط وليست نهاية لآخر والآن ليس يمكن أن يوجد لا مع الزمان الماضي ولا مع المستقبل فهو ضرورة بعد الماضي وقبل المستقبل وما لا يمكن فيه أن يكون قائما بذاته فليس يمكن أن يوجد قبل وجود المستقبل من غير أن يكون نهاية لزمان ماض وسبب هذا الغلط تشبيه الآن بالنقطة وبرهان ان كل حركة محدثة فيها زمان أن كل حادث لابد أن يكون معدوما وليس يمكن أن يكون في الآن الذي يصدق عليه انه حادث معدوما فبقي أن يصدق عليه انه معدوم في آن آخر غير الاول الذي يصدق عليه فيه انه وجد وبين كل آنين زمان لانه لا يلي آن آنا كما لا يلي نقطة نقطة قد تبين ذلك في العلوم فاذن قبل الآن الذي حدثت فيه الحركة زمان ضرورة لانه اذا تصورنا آنين في الوجود حدث بينهما زمان ولا بد فالفوق لا يشبه القبل كما قيل في هذا القول ولا الآن يشبه النقطة ولا الكم ذو الوضع يشبه الذي لا وضع له فالذي يجوز وجود آن ليس بحاضر ليس قبله ماض فهو يرفع الزمان والآن يوضعه آنا نهاية الصفة ثم يضع زمانا ليس له مبدأ فهذا الوضع يبطل نفسه فلذلك ليس يصح أن ينسب وجود القبلية في كل حادث الى الوهم لان الذي يرفع القبلية يرفع الحدث والذي يرفع أن يكون الفوق فوقا بعكس هذا لانه يرفع الفوق المطلق واذا ارتفع الفوق المطلق ارتفع الاسفل

المطلق

ما كان كذلك كان طرفا حصوله ولا حصوله بالنظر اليه على السواء فيحتاج الى فاعل يحصله ضرورة سواء كان قديما أو حادثا (فان قلت) الوجود أمر اعتباري لا تحقق له في الاعيان حتى يكون طرفا حصوله ولا حصوله متساويين نظرا الى ذاته فيحتاج الى الفاعل (قلت) هو وان لم يحتج في وجوده الى الفاعل لعدميته لكن حصوله للماهية واتصاف الماهية به ليس بحيث يستغني عما يحصله لا على معنى ان يجعل الاتصاف موجودا بل على معنى ان يجعل الماهية متصفة بالوجود (فان قلت) اذا اتصفت الماهية بالوجود بعد ما لم تكن متصفة به احتاجت في ذلك الاتصاف الى فاعل يجعلها متصفة به وأما اذا لم تزل متصفة به فلا نسلم الاحتياج الى فاعل (قلت) نحن نعلم بالضرورة أن اتصاف الشئ بالشئ وان لم يكن موجودا وحادثا بعد ان لم يكن لا بد فيه من أمر يجعل الذات متصفة بالصفة هو اما الذات أو غيره ومنعه بعد مكابرة وقوله الدليل لم يدل الا على قطع تسلسل العلل وقطعه يحصل بحقيقة موجودة يكون وجوده زائدا عليها (قلنا) هم لا يدعون أن برهان قطع التسلسل يدل على عدم زيادة الوجود بل يثبتون بنظر ثان بعد اثبات مقطع للسلسلة بان يقال لا بد أن يكون وجود ذلك المقطع عين ماهيته والا لاحتاج الى علة موجبة للاتصاف هي اما الذات فتتقدم على وجودها بالوجود أو غيرها فلا تكون مقطعا للسلسلة وقوله الماهية في الاشياء الحادثة لا تكون سببا للوجود فكيف في القديم ان عنوا

المطلق واذا ارتفع هذان ارتفع الثقيل والخفيف وليس فعل الوهم في الجسم المستقيم الابعاد انه يجب أن ينتهي الى جسم غيره باطلا بل هو واجب فان المستقيم الابعاد يمكن فيه الزيادة وما يمكن فيه الزيادة فليس له حد بالطبع ولذلك وجب أن تنتهي الاجسام المستقيمة الى محيط جسم كري اذ كان هو التام الذي لا يمكن فيه زيادة ولا نقصان ولذلك متى طلب الذهن أن يتوهم في الجسم الكري انه يجب أن ينتهي الى شئ غيره فقد توهم باطلا وهذه كلها أمور ليست محصلة عند المتكلمين ولا عند من لم يشرع في النظر على الترتيب الصناعي وأيضا ليس يتبع الزمان الحركة على ما تتبع النهاية العظم لان النهاية تتبع العظم من قبل انها موجودة فيه ثم يوجد العرض في موضعه المتشخص لشخصه والمشار اليه بالاشارة الى موضوعه وكونه موجودا في المكان الذي فيه موضوعه وليس الامر كذلك في لزوم الزمان والحركة بل لزوم الزمان عن الحركة أشبه شئ بلزوم العدد عن المعدود أعني انه كما لا يتعين العدد بتعين المعدود ولا يتكثر بتكثره كذلك الامر في الزمان مع الحركات ولذلك كان الزمان واحدا لكل حركة ومتحركا وموجودا في كل مكان حتى لو تفهمنا قوما حبسوا منذ الصبا في مغارة من الارض لكنا نقطع ان هؤلاء يدركون الزمان وان لم يدركوا شيأ من الحركات المحسوسات التي في العالم ولذلك ما يرى ارسطاطاليس ان وجود الحركات في الزمان هي أشبه شئ بوجود المعدودات في العدد وذلك ان العدد لا يتكثر بتكثر المعدودات ولا يتعين له موضع بتعين مواضع المعدودات ويرى ان لذلك كانت خاصته تقدير الحركات وتقدير وجود الموجودات المتحركة من جهة ما هي متحركة كما يقدر العدد أعيانها ولذلك قال ارسطاطاليس في حد الزمان انه عدد الحركة بالمتقدم والمتأخر الذي فيها واذا كان هذا هكذا فكما انه ان فرضنا معدودا ما حادثا ليس يلزم أن يكون العدد حادثا بل واجب ان كان معدودا ان يكون قبله عدد كذلك واجب ان كان هنا حركة حادثة أن يكون قبلها زمان ولو حدث الزمان بوجود حركة مشار اليها أي حركة كانت لكان الزمان انما يدرك مع تلك الحركة فهذا يفهمك ان طبيعة الزمان أبعد شئ من طبيعة العظم (قال أبو حامد) مجيبا عن الفلاسفة فان قيل هذه الموازنة معوجة لان العالم ليس له فوق ولا تحت لانه كري وليس للكرة فوق ولا تحت بل ان سميت جهة فوقا من حيث انها تلي رأسك والاخرى تحتا من حيث انها تلي رجليك فهو اسم تجدد له بالاضافة اليك والجهة التي هي تحت بالاضافة اليك هي فوق بالاضافة الى غيرك اذا قدرته على الجانب الآخر من كرة الارض واقفا يحاذي أخمص قدمه أخمص قدمك بل الجهة التي تقدرها فوقك من أجزاء السماء نهارا هي بعينها تحت الارض ليلا وما هو تحت الارض يعود الى فوق الارض بالدورة وأما الاول لوجود العالم فلا يتصور أن ينقلب آخرا وهو كما لو قدرنا خشبة أحد طرفيها غليظ والآخر رقيق واصطلحنا على ان نسمي الجهة التي تلي الرقيق فوقا الى حيث ينتهي والجانب الآخر تحتا لم يظهر لهذا اختلاف ذاتي في أجزاء العالم بل هي أسامي مختلفة قيامها بهيئة هذه الخشبة حتى لو عكس وضعها لانعكس الاسم والعالم لم يتبدل فالفوق والتحت فيه نسبة محضة اليك لا تختلف أجزاء العالم وسطوحه فيه وأما العدم المتقدم على العالم والنهاية الاولى لوجوده فذاتي له لا يتصور أن يتبدل فيصير آخرا ولا العدم المقدر عند فناء العالم الذي هو عدم لاحق يتصور أن يصير سابقا فطرفا نهاية وجود العالم اللذان أحدهما أول والثاني آخر طرفان ذاتيان ثابتان لا يتصور التبدل

بالسبب الفاعل (قلنا) الاشياء الحادثة يستند وجودها الى مبدا قديم بخلاف المبدا الاول فان وجوده لا يجوز استناده الى غيره والا لم يكن مبدأ أول فتعين استناده الى ذاته على تقدير زيادته على انهم لا يجزمون باستناده الى ذاته حتى يقال لهم ذلك بل يوردون ذلك على سبيل الترديد والاحتمال لابطاله * ثم قال رحمه الله تعالى الزامالهم الوجود بلا ماهية وحقيقة غير معقول وكما لا نعقل عدما مرسلا الا بالاضافة الى موجود يقدر عدمه فلا نعقل وجودا مرسلا الا بالقياس الى حقيقة معينة لاسيما اذا تعين ذاتا واحدة فكيف يتعين واحدا متميزا عن غيره بالمعنى ولا حقيقة له فان نفي الماهية نفي للحقيقة واذا نفي حقيقة الموجود لم يعقل الوجود والدليل انه لو كان هذا معقولا لجاز أن يكون في المعلولات وجود لا حقيقة له يشارك الاول في كونه وجودا لا حقيقة له ويباينه في أن له علة والاول لا علة له وهل له سبب الا انه غير معقول في نفسه وما لا يعقل في نفسه فبأن يقدر له علة لا يصير معقولا وما يعقل فبأن يقدر له علة لا يخرج عن كونه معقولا (وفيه بحث) لان ما لا يعقل الا مضافا الى شئ آخر هو الوجود المطلق وحصصه العارض للوجودات الخاصة فان ملاحظة العقل اياه بحيث لا يلاحظ معه شيأ آخر ولو بوجه اجمالي ممتنعة وأما الوجود الخاص الواجبي الذي هو نفس حقيقة الواجب عندهم ومخالفة بالحقيقة عندهم لسائر الوجودات الخاصة ومعروضة للوجود المطلق فلا نسلم انه لا يعقل الا مضافا الى شئ آخر هو حقيقة وماهية بل هو عين الحقيقة الواجبية وكيف يحكم بانه لا يعقل الا مضافا الى حقيقة وماهية مع كونه غير معلوم اما بكنهه بل بعوارض اضافية أو سلبية وكون الوجود المطلق الذي هو عارضه غير معقول الا بالاضافة الى شئ لا يستلزم كون معروضه كذلك والوجود المطلق العارض بوجوده الخاص وان لم يعقل الا مضافا الى ماهية وحقيقة لكنه لا يستدعي ان يضاف الى ماهية لا يكون وجودا خاصا بل يستدعي أمرا موجودا فقط سواء كان وجودا خاصا موجودا بنفسه كما في

فيما يتبدل الاضافة اليه ما بخلاف الفوق والتحت فاذا أمكنا ان نقول ليس للعالم فوق ولا تحت ولا يمكنكم ان تقولوا ليس لوجود العالم قبل ولا بعد واذا ثبت القبل والبعد فلا معنى للزمان سوى ما يعبر عنه بالقبل والبعد (قلت) هذا الكلام هو جواب عن الفلاسفة فى نهاية السقوط وذلك ان حاصله ان الفوق والاسفل هما أمران مضافان لذلك عرض لهما التباس وهمى وأما التسلسل الذى فى القبل والبعد فليس وهميا اذ لا اضافة هنالك وانما هو عقلى ومعنى هذا ان الفوق المتوهم لشئ يمكن أن يتوهم منه لذلك الشئ والسفل يمكن أن يتوهم فوقا وليس العدم الذى قبل الحادث وهو المسمى قبلا يمكن ان يتوهم العدم الذى بعد الحادث المسمى بعدا فان الشك بعد هذا باق عليهم لان الفلاسفة يرون ان ههنا فوقا بالطبع وهو الذى يتحرك اليه الخفيف وأسفل بالطبع وهو الذى يتحرك اليه الثقيل والا كان الثقيل والخفيف بالاضافة والوضع ويرون ان نهاية الجسم الذى هو فوق بالطبع يعرض له فى التخيل انتهاء اما الى خلاء أو ملاء فهذا الدليل انما انكسر فى حق الفلاسفة من وجهين (أحدهما) انهم يضعون فوقا باطلاق وأسفل باطلاق ولا يضعون أولا باطلاق ولا آخرا باطلاق (والثانى) ان الخصوم لهم أن يقولوا انه ليس العلة فى تخيل أن الفوق فوقا ومر وذلك الى غير نهاية كونه مضافا بل انما عرض ذلك التخيل من قبل انه لم يشاهد عظما الا متصلا بعظم كما لم يشاهد شيأ محدثا الا وله قبل ولذلك انتقل أبو حامد من لفظ الفوق والاسفل الى الوراء والخارج (قال) مجيبا الفلاسفة قلنا لا فرق فانه لا غرض فى تعيين لفظ الفوق والتحت بل نعدل الى لفظ الوراء والخارج ونقول للعالم داخل وخارج فهذا هو سبب الغلط والمعاندة حاصلة بهذه المعارضة فانكسر بهذه النقلة ما عاند به الفلاسفة من تشبيه النهاية فى الزمان بالنهاية فى العظم وأما نحن فقد بينا وجه الغلط فى ذلك التشبيه بما فيه مقنع وبينا انها معاندة سفسطائية فلا معنى لاعادة القول فى ذلك (قال أبو حامد) صيغة ثانية لهم فى الزام قدم الزمان قالوا لا شك عندكم فى أن الله تعالى كان قادرا على ان يخلق العالم قبل أن خلقه بقدر سنة أو مائة سنة أو ألف سنة أو ما لا نهاية له وان هذه التقديرات متفاوتة فى المقدار والكمية فلا بد من اثبات شئ قبل وجود العالم ممتد مقدر بعضه أمد وأطول من البعض (قلت) حاصل القول انه متى توهمنا حركة وجدنا معها امتدادا مقدرا لها كأنه مكيال لها والحركة مكيلة له ونجد هذا المكيال والامتداد يمكن أن نفرض فيه حركة أطول من الحركة المفروضة الاولى وما يساويها ويطابقها من هذا الامتداد نقول ان الحركة الواحدة أطول من الثانية واذا كان ذلك كذلك وكان العالم له امتداد ما عندكم من أوله الى الآن ولنفرض مثلا ان ذلك هو ألف سنة لان الله تعالى قادر عندكم على أن يخلق قبل هذا العالم عالما آخر يكون الامتداد الذى يقدره أطول من الامتداد الذى يقدر العالم الاول بمقدار محدود كذلك يمكن أن يخلق قبل هذا الثانى ثالثا وكل واحد من هذه العوالم يجب أن يتقدم وجوده امتداد يمكن فيه أن يقدر فيه مقدار وجوده واذا كان هذا الامكان فى العوالم يمر الى غير نهاية اى يمكن أن يكون قبل العالم عالم وقبل ذلك العالم عالم ويمر الامر الى غير النهاية فههنا امتداد مقدم على جميع هذه العوالم فهذا الامتداد المقدر لجميعها ليس يمكن أن يكون قدرا فان العدم ليس بمقدر ولا يكون الا كما ضرورة فان مقدار الكم ضرورة كم فهذا الكم المقدر هو الذى نسميه الزمان وهو يظهر انه متقدم بالوجود على كل شئ يتوهم حادثا كما ان المكيل ينبغى أن يكون متقدما على المكيل فى الوجود وكما انه لو كان هذا الامتداد

الواجب أو ماهية مفروضة للوجود الخاص كما فى الممكنات ولا يلزم من كون الوجود الخاص الواجبى موجودا بنفسه وغير عارض لماهية كون الوجود الخاص الممكنى كذلك لانهما حقيقتان مختلفتان فلا يلزم اشتراكهما فى الاحكام ولكونه مخالفا بذاته المخصوصة لسائر الماهيات الممكنة ووجوداتها يتميز عنها بذاته المخصوصة لا بالمعروض كما فى العوارض المشتركة بالحقيقة وليس المراد انه لا ذات ولا حقيقة له أصلا اذ لا يتصور تميزه عن غيره بل المراد ان وجوده الخاص موجود بنفسه وهو حقيقته المخصوصة وبه يتعين ويتميز عن جميع ما عداه بخلاف وجودات الممكنات فانها ليست موجودة فى الخارج بل هى ممتنعة الوجود فى الخارج وتابعة للماهيات عارضة لها بحسب نفس الأمر (قوله) والدليل عليه ان هذا لو كان معقولا لجاز أن يكون فى المعلولات أيضا وجود لا حقيقة له (قلنا) يجوز أن يكون عدم كونه فى المعلولات لان الوجود الغير المضاف الى الماهية يكون موجودا بنفسه فلا يكون معلولا لا لكونه غير معقول وبعض المتأخرين من فلاسفة الاسلام اخترع فى اثبات أن واجب الوجود لا يفصله الذهن الى ماهية ووجود مسلكا آخر تقريره ان الواجب لذاته لو انقسم فى الذهن الى ماهية ووجود لكان له ماهية كلية واذا كان له ماهية كلية أمكن وجود جزئى آخر لها لذاتها وراء ما وقع من الجزئى اذ لو لم يمكن لكان اما أن يمتنع لذاته أو يجب لذاته لا سبيل الى الامتناع والا لكان الجزئى الواقع المشارك له فى ذاته ممتنعا أيضا باعتبار ماهيته فيكون الواجب لذاته ممتنعا لذاته هذا خلف ولا سبيل الى الوجوب أيضا والا لوقع الذى
الجزئى الذى فرضناه وراء ما وقع هذا خلف واذا كان ما لم يقع من جزئياتها ممكنا لنفس الماهية فما وقع يجب أن يكون ممكنا أيضا باعتبار ماهيته فيكون واجب الوجود لذاته هو بعينه ممكن الوجود باعتبار ماهيته ولا شك فى استحالته فاذن ان كان فى الوجود واجب فليس له ماهية وراء الوجود بحيث يفصله العقل الى أمرين فهو الوجود البحت الذى لا يشوبه شئ أصلا وهذا المسلك أيضا مردود

ولقائل أن يقول لانسلم ان الواجب لو انقسم فى الذهن الى ماهية ووجود لكان له ماهية كلية ولم لايجوز أن يكون انقسامه فى العقل الى وجود والى أمر خاص فى نفسه لايقبل التعدد بوجه أصلا متميز عن غيره بذاته المخصوصة من غير أن يكون قابلا للاشتراك بين الجزئيات وأيضا فان الذى أبطل به أن يكون له ماهية وراء الوجود فى الذهن هو بعينه يبطل أن تكون ماهيته هى الوجود لاغيره لان الوجود أيضا كلى وله جزئيات لو وجب ماوقع منها لامكن مالم يقع فكان الواجب ٢٧ الواقع ممكنا أيضا لمشاركته للباقى فى الماهية وذلك محال ورد هذا الاخير بان الوجود الواجبى لايتصور له فى الذهن جزئيات بخلاف الماهية المعروضة للوجود فى الذهن أما الاول فلان تكثر جزئيات الماهية ليس الا لانضمام عرضيات توجب التكثر والوجود الواجبى وجود صرف غير مخالط لشئ أصلا ولا ينضم اليه مميز يقتضى تكثر الجزئيات وأما الثانى فلان كل مافصله الذهن الى وجود وماهية فهو ليس مما لايقبل الفرض ولا هو مانع للشركة بدليل انه لابد وان يكون واقعا تحت مقولة من المقولات لما عرف من الحصر فيها وما من مقولة منها الا وشوهد لها جزئيات أو علم ذلك بالاستدلال وفيه نظر لانه ان أراد ان كل مايفصله الذهن الى وجود وماهية كلية فهو غير مانع للشركة فسلم ولكنه لايفيد المطلوب أعنى عدم زيادة الوجود على الماهية لجواز أن لايفصله الذهن الى ماهية كلية ووجود لكنه يفصله الذهن الى هوية شخصية ووجود ولا يكون لتلك الهوية الشخصية ماهية كلية بل تكون هوية ممتازة بذاتها عما عداها مانعة عن وقوع الشركة فيها من غير اعتبار تعين زائد على ماهية كافراد الشخص وان أراد ان كل مايفصله الذهن الى وجود ومعروضه فهو غير مانع من الشركة فممنوع واندراجه تحت مقولة من المقولات غير مسلم وماذكر من وجوه الحصر فيها فليس بتام على ماعرفت فى موضعه وأيضا الحصر انما دل على انحصار الماهيات الممكنة فى تلك المقولات ولانسلم ان العقل اذا فصل الوجود عن الماهية كانت الماهية

الذى هو الزمان حادثا بحدوث حركة أولى لوجب أن يكون قبلها امتداد هو المقدر له وفيه كان يحدث وهو كالكلى لها كذلك يجب أن يكون قبل كل عالم يتوهم وجوده امتداد يقدره فاذن ليس هذا الامتداد حادثا لانه لو كان حادثا لكان له امتداد يقدره لان كل حادث له امتداد يقدره هو الذى يسمى الزمان فهذا هو أوثق الجهات التى يخرج عليها هذا القول وهى طريقة ابن سينا فى اثبات الزمان لكن فى تعهدها عسر من قبل انه مع كل ممكن امتداد واحد ومع كل امتداد ممكن يقارنه وهو موضع النزاع الا اذا سلم ان الامكانات التى قبل العالم من طبيعة الممكن الموجود فى العالم أعنى انه كما ان هذا الممكن الذى فى العالم من شأنه أن يلحقه الزمان كذلك الممكن الذى فى قبل العالم فهذا بين فى الممكن الذى فى العالم ولذلك يمكن أن يتوهم معه وجود الزمان (قال أبو حامد) الاعتراض ان هذا كله من عمل الوهم وأقرب طريق فى دفعه المقابلة للزمان بالمكان فانا نقول هل كان فى قدرة الله تعالى أن يخلق الفلك الاعلى فى سمكه أكبر مما خلقه بذراع فان قالوا لا فهو تعجيز وان قالوا نعم فبذراعين وثلاثة أذرع وكذلك يرتقى الامر الى غير نهاية فنقول فى هذا اثبات بعد وراء العالم له مقدار وكمية اذ الاكبر بذراعين أو ثلاثة يشغل مكانا أكبر من مكان يشغله الآخر بذراع فوراء العالم بحكم هذا كمية تستدعى ذا كمية وهو الجسم أو الخلاء فوراء العالم خلاء أو ملاء فما الجواب عنه وكذلك هل كان الله قادرا على أن يخلق كرة العالم أصغر مما خلقها بذراع أو بذراعين وهل بين التقديرين تفاوت فيما ينتفى من الملاء والشغل للاحياز اذ الملاء المنتفى عند نقصان ذراعين أكثر مما ينتفى عند نقصان ذراع فيكون الخلاء مقدرا والخلاء ليس بشئ فكيف يكون مقدرا وجوابنا فى تخييل الوهم تقدير الامكانات الزمانية قبل وجود العالم كجوابهم فى تخييل الوهم تقدير الامكانات المكانية وراء وجود العالم ولا فرق (قلت) هذا الالزام صحيح اذا جوز تزيد مقدار جسم العالم الى غير نهاية وذلك انه يلزم على هذا ان يوجد عن البارى سبحانه شئ متناه يتقدمه امكانات كمية لانهاية لها واذا جاز هذا فى امكانات العظم جاز فى امكانات الزمان فيوجد زمان متناه من طرفه وان كان قبله امكانات أزمنة لانهاية لها (والجواب عن هذا) ان توهم كون العالم أكبر أو أصغر ليس بصحيح بل هو ممتنع وليس يلزم من كون هذا ممتنعا أن يكون توهم امكان عالم قبل هذا العالم ممتنعا الا لو كانت طبيعة الممكن قد حدثت ولم يكن قبل وجود العالم هنالك الا طبيعتان طبيعة الضرورى والممتنع وهو بين اذ حكم العقل على وجود الطبائع الثلاثة لم يزل ولا يزال كحكمه على وجود الضرورى والممتنع وهذا العناد لا يلزم الفلاسفة لانهم لا يعتقدون ان العالم ليس يمكن أن يكون لا أصغر مما هو ولا أكبر ولو جاز أن يكون عظم أكبر من عظم ومر ذلك الى غير نهاية لجاز أن يوجد عظم لا آخر له ولو جاز أن يوجد عظم لا آخر له لوجد عظم بالفعل لانهاية له وذلك مستحيل وهذا شئ قد صرح به أرسطوطاليس باب التزيد فى العظم الى غير نهاية مستحيل وأما على رأى من يجوز ذلك لامكان مايلحقه من عجز الخالق فانه يصح له هذا العناد لان الامكان ههنا يكون عقليا كما هو فى قبل العالم عند الفلاسفة وكذلك من يقول بحدوث العالم حدوثا زمانيا ويقول ان كل جسم فى مكان يلزمه ان يكون قبله مكان وذلك اما جسم يكون حدوثه فيه واما خلاء وذلك أن المكان يلزم ان يتقدم المحدث ضرورة فمن يبطل وجود الخلاء ويقول بتناهى الجسم ليس يقدر ان يضع العالم محدثا كذلك من أنكر

ممكنة حتى يلزم اندراجها فى شئ من تلك المقولات ﴿الفصل الثانى عشر فى تعجيزهم عن بيان أن الاول ليس بجسم﴾ والذى عول عليه الحكماء فى نفى الجسمية عنه تعالى وجهان (الاول) ان كل جسم متكثر بالقسمة الكمية الى أجزاء متشابهة وبالقسمة المعنوية الى هيولى وصورة وواجب الوجود لا ينقسم بالمعنى ولا بالكم ولا شئ من الجسم بواجب الوجود وينعكس الى قولنا لا شئ مما هو واجب الوجود بجسم وهو المطلوب

اما أن كل جسم متكثر بالقسمة الكمية الى أجزاء متشابهة فظاهر واما انه متكثر بالقسمة المعنوية الى هيولى وصورة فلما مر فى استدلالهم على قدم العالم واما ان واجب الوجود لا ينقسم بالمعنى ولا بالكم فلان الشئ المنقسم بالمعنى أو بالكم انما يجب بما هو جزء له والجزء غير الكل فالشئ المنقسم يجب بما هو غيره فلا يكون واجبا لذاته بل ممكنا لكون وجوبه بالغير (وجوابه) انا لا نسلم انه منقسم بالقسمة المعنوية الى هيولى وصورة وما ذكر من الدليل عليه فقد عرفت فساده فيما سبق بل هو أمر بسيط فى نفس الامر كما هو عند الحس غير مركب لا من الهيولى والصورة ولا من الاجزاء التى لا تتجزأ كما قال به عظيمهم أفلاطون والانقسام بالكم الى أجزاء مقدارية ليس انقساما بالفعل بل بالقوة فقط لان الجسم البسيط متصل واحد عندهم لا انقسام فيه بالفعل الى أجزاء مقدارية بل بالقوة فقط فلا يكون الجسم البسيط بحسب هذا الانقسام واجبا بالجزء لان الجزء ليس بموجود معه وأيضا لا نسلم ان الشئ المنقسم اذا كان واجبا لجزئه لا يكون واجبا لذاته بل ممكنا وانما يكون كذلك لو لم تكن اجزاؤه واجبة فانها اذا كانت أجزاؤه واجبة وكان وجوده لا يتوقف الا على أجزائه فهو بالنظر الى ذاته يستحق الوجود فيكون واجب الوجود وقد يدفع هذا الاخير بان كل واحد من الجزأين لا شك أنه غير الذات وان الذات محتاجة اليه فتكون الذات فى نفسها أو فى تقررها محتاجة الى غيرها فلا تكون الذات بدون الغير غير كافية فى وجودها كيف وهى بدون الغير الذى هو جزؤها غير متحصلة فى نفسها فكيف تكون كافية فى وجودها وبان أحد جزأيه

من متأخرى الاشعرية وجود الخلاء فقد فارق أصول القوم ولم أر ذلك لهم ولكن حدثنى بذلك بعض من يعتنى بمذاهب القوم ولو كان فعل هذا الامتداد المقدر للحركة الذى هو كالكيل لها هو من فعل الوهم الكاذب مثل توهم العالم أكبر أو أصغر مما هو عليه لكان الزمان غير موجود لان الزمان ليس هو شيأ غير ما يدركه الذهن من هذا الامتداد المقدر للحركة فان كان من المعروف بنفسه ان الزمان موجود فينبغى أن يكون هذا الفعل للذهن من أفعاله الصادقة المنسوبة الى العقل لا من الافعال المنسوبة الى الخيال (قال أبو حامد) فان قيل ونحن نقول ان ما لا يمكن لغير مقدور وكون العالم أكبر مما هو عليه أو أصغر ليس بممكن فلا يكون مقدورا (قلت) هذا جواب لما شنعت به الاشعرية من أن وضع العالم لا يمكن البارى أن يصيره أكبر ولا أصغر هو تعجيز للبارى تعالى لان العجز انما هو عجز عن المقدور لا عن المستحيل (ثم قال أبو حامد) ردا عليهم وهذا العذر باطل من ثلاثة أوجه (أحدها) ان هذا مكابرة العقل فان العقل فى تقدير العالم أكبر أو أصغر مما هو عليه بذراع ليس هو كتقدير الجمع بين السواد والبياض والوجود والعدم والممتنع هو الجمع بين النفى والاثبات واليه ترجع المحالات كلها فهو تحكم بارد فاسد (قلت) القول بهذا هو كما قال مكابرة للعقل الذى هو فى بادئ الرأى وأما عند العقل الحقيقى فليس هو مكابرة فان القول بامكان هذا أو بعدم امكانه مما يحتاج الى برهان ولذلك صدق فى قوله انه ليس امتناع هذا كتقدير الجمع بين السواد والبياض لان هذا معروف بنفسه استحالته وأما كون العالم لا يمكن فيه أن يكون أصغر أو أكبر مما هو عليه فليس معروفا بنفسه والمحالات وان كانت ترجع بنحوين أحدهما أن يكون ذلك معروفا بنفسه انه محال والثانى أن يكون يلزم عن وضعه لزوما قريبا أو بعيدا محال من المحالات المعروفة بأنفسها انها محال مثال ذلك ان فرض ان العالم يمكن أن يكون أكبر أو أصغر يلزم عنه أن يكون خارجه ملاء أو خلاء ووضع خارجه ملاء أو خلاء يلزم عنه محال من المحالات اما الخلاء فوجود بعد مفارق وأما الجسم فكونه متحركا اما الى فوق واما الى أسفل واما مستديرا فان كان ذلك كذلك وجب أن يكون جزأ من عالم آخر وقد تبرهن ان وجود عالم آخر مع هذا العالم محال فى العلم الطبيعى وأقل ما يلزم عنه الخلاء أن كل عالم لا بد له من اسطقسات أربعة وجسم مستدير يدور حولها فمن أحب أن يقف على هذه فليضرب اليها بيده فى المواضع التى وجب ذكرها وذلك بعد الشروط التى يجب أن يتقدم وجودها فى الناظر بطرائق البرهان ثم ذكر الوجه الثانى وقال انه ان كان العالم على ما هو عليه لا يمكن أن يكون أكبر منه ولا أصغر فوجوده على ما هو عليه واجب لا ممكن والواجب مستغن عن علة فقولوا بما قاله الدهريون من نفى الصانع ونفى سبب هو مسبب الاسباب وليس هذا مذهبكم (قلت) الجواب عن هذا أما بحسب مذهب ابن سينا فقريب وذلك ان واجب الوجود عنده ضربان واجب الوجود لذاته وواجب الوجود بغيره والجواب فى هذا عندى أقرب وذلك انه يجب فى الاشياء الضرورية على هذا القول أن لا يكون لها فاعل ولا صانع مثال ذلك ان الآلة التى ينشر بها الخشب هى آلة مقدرة فى الكمية والكيفية والمادة أعنى انها لا يمكن أن تكون من غير حديد ولا يمكن أن تكون بغير شكل المنشار ولا يمكن أن يكون المنشار بأى قدر اتفق وليس أحد يقول ان المنشار هو واجب الوجود فانظر ما أخس هذه المغالطة ولو ارتفعت الضرورة عن كميات الاشياء

المصنوعة

ان لم يقم بالآخر لم يكن المركب منهما واحدا وحدة حقيقية بل يكون كالانسان الموضوع بجنب الحجر وهذا ضرورى وان قام به كان احد جزأيه أعنى القائم بالآخر ممكا لاحتياجه الى ذلك الآخر فلا يكون المركب منهما واحدا بل الواجب هو الجزء الآخر فقط وقد يناقش فى المقدمة القائلة بان أحد جزأيه ان لم يقم بالآخر لا يكون المركب منهما واحدا حقيقيا ويمنع ضروريته وبان أجزاءه ان كانت ممكنة يلزم الخلف والا فان كان كل منها واجبا يلزم تعدد الواجب وقد تبين بطلانه أو بعضها ٢٩ فهو الواجب والباقى معلول ويرد عليه ان تعدد الواجب لم يثبت بطلانه بما ذكروه من الدليل فلا يندفع الالزام عنهم بهذا الوجه (الوجه الثانى) ان كل جسم وان لم يلزم ان يوجد جسم آخر من نوعه باعتبار ماهيته اذ من الاجسام ما ليس له نوع متعدد الاشخاص كاجرام الافلاك فان حقيقة كل منها مخالفة لحقيقة الآخر لكن الامتدادات الجسمانية التى هى أجزاء الاجسام متشاركة فى الطبيعة النوعية لان الامتداد الجسمانى طبيعة نوعية محصلة وكل امتداد جسمانى يوجد شئ آخر من نوعه وكل ما يوجد شئ آخر من نوعه فهو معلول لان الطبيعة المتعددة فى الخارج تكون معلولة لان تعددها فى الخارج لا يكون لذاتها بل لغيرها وكل جسم معلول لان كون الجزء معلولا يستلزم كون الكل معلولا ولا شئ من المعلول بواجب الوجود (وجوابه) انا لا نسلم ان الامتداد الجسمانى طبيعة نوعية ولم لا يجوز ان يكون الامتداد الجسمانى فى بعض الاجسام مخالفا بالحقيقة لسائر الامتدادات الجسمانية ومطلق الامتداد الجسمانى يكون جنسا أو عرضا عاما بالقياس اليها لا نوعا فانهم لم يذكروا والبيان كونه طبيعة نوعية شيأ يعتد به وما ذكره الشيخ من ان طبيعة الامتداد الجسمانى لجميع الاجسام طبيعة نوعية لان جسميته اذا خالفت جسمية أخرى كان ذلك لاجل أن هذه حارة وتلك باردة أو هذه لها طبيعة عنصرية وتلك لها طبيعة فلكية وهى أمور تلحق الجسمية من خارج فان الجسمية أمر موجود فى الخارج والطبيعة الفلكية موجود آخر قد

المصنوعة وكيمياتها وموادها كما تتوهمه الاشعرية فى المخلوقات مع الخالق لارتفعت الحكمة الموجودة فى الصانع وفى المخلوقات وكان يمكن أن يكون كل فاعل صانعا وكل مؤثر فى الموجودات خالقا وهذا كله ابطال للخالق والحكمة (قال أبو حامد) الثالث هو ان هذا الفاسد لا يعجز الخصم عن مقابلته بمثله ونقول انه لم يكن وجود العالم قبل وجوده ممكنا بل وافق الوجود الامكان من غير زيادة ولا نقصان (فان قلتم) فقد انتقل القديم من العجز الى القدرة (قلنا) لا لان الوجود لم يكن ممكنا فلم يكن مقدورا فامتناع حصول ما ليس بممكن لا يدل على العجز وان قلتم انه كيف كان ممتنعا فصار ممكنا قلنا ولم يستحيل أن يكون ممتنعا فى حال ممكنا فى حال (فان قلتم) الاحوال متساوية (قيل لكم) والمقادير متساوية فكيف يكون مقدارا ممكنا كما أن الشئ اذا أخذ مع أحد الضدين امتنع اتصافه بالآخر واذا أخذ لا معه أمكن اتصافه بالآخر او أكبر منه أو أصغر بمقدار صغير ممتنعا فان لم يستحل هذا فهذا لا يستحيل فهذه طريقة المقاومة والتحقيق فى الجواب ان ما ذكروه من تقدير الامكانات لا معنى له وانما المسلم ان الله تعالى قديم قادر لا يمتنع عليه الفعل أبدا لو اراده وليس فى هذا القدر ما يوجب اثبات زمان ممتد الا ان يضيف الوهم اليه بتسليمه اشياء أخر (قلت) حاصل هذا القول أن تقول الاشعرية للفلاسفة هذه المسئلة عندنا مستحيلة أعنى قول القائل ان العالم يمكن أن يكون أكبر أو أصغر وذلك ان هذا السؤال انما يتصور على مذهب من يرى ان الامكان يتقدم خروج الشئ الى الفعل أعنى وجود الشئ الممكن بل نقول ان الامكان وقع موقع الفعل على ما هو عليه من غير زيادة ولا نقصان (قلت) الا ان جحد تقدم الامكان للشئ الممكن جحد للضرورات بان الممكن يقابله الممتنع من غير وسط بينهما فان كان الشئ ليس ممكنا قبل وجوده فهو ممتنع ضرورة والممتنع انزاله موجودا كذب محال وأما انزال الممكن موجودا فهو كذب ممكن لا كذب مستحيل وقولهم ان الامكان مع الفعل كذب فان الامكان والفعل متناقضان لا يجتمعان فى آن واحد فهؤلاء يلزمهم أن لا يوجد امكان لا مع الفعل ولا قبله واللازم الصحيح للاشعرية فى القول ليس هو أن ينقل القديم من العجز الى القدرة لانه لا يسمى عاجزا من لم يقدر على فعل الممتنع وانما اللازم الصحيح أن يكون الشئ انتقل من طبيعة الامتناع الى طبيعة الوجود وهذا مثل انقلاب الضرورى ممكنا وانزال شئ ما ممتنعا فى وقت ممكنا فى وقت لا يخرجه عن طبيعة الممكن فان هذه حال كل ممكن مثال ذلك أن كل ممكن فوجوده مستحيل فى حال وجود ضده فى موضوعه فاذا سلم الخصم ان شيأ ما ممتنع فى وقت ممكن فى وقت آخر فقد سلم ان الشئ من طبيعة الممكن المطلق لا من طبيعة الممتنع ويلزم هذا اذا فرض ان العالم كان ممتنعا قبل حدوثه دهرا لا نهاية له ان يكون اذا حدث انقلبت طبيعته من الاستحالة الى الامكان وهذه المسئلة غير التى كان الكلام فيها وقد قلنا ان الخروج من مسئلة الى مسئلة من فعل السفسطائيين وأما قوله والتحقيق فى الجواب ان ما ذكروه من تقدير الامكانات لا معنى له وانما المسلم ان الله تعالى قديم قادر لا يمتنع عليه الفعل أبدا لو اراده وليس فى هذا القدر ما يوجب اثبات زمان ممتد الا ان يضيف الوهم اليه بتسليمه أشياء أخر فانه ان كان ليس فى هذا الوضع ما يوجب سرمدية الزمان كما قال ففيه ما يوجب امكان وقوع العالم سرمديا وكذلك الزمان وذلك ان الله تعالى لم يزل قادرا على الفعل فليس ههنا ما يوجب امتناع مقارنة فعله على الدوام لوجوده بل لعل مقابل هذا هو الذى يدل على

انضياف هذه القسمة في الخارج الى الطبيعة الجسمية الممتازة عنها في الوجود بخلاف المقدار الذي هو في نفسه ليس شيأ محصلا مالم يتنوع بان يكون خطا أو سطحا اذ ليس المقدار موجودا والخطية موجودا آخر بل الخطية نفسها هي المقدارية المجهولة عليها أما الجسمية مع كل شئ يفرض شئ متقرر هو جسمية فقط من غير زيادة وأما المقدار فليس مقدارا فقط بل لابد من فصول حتى يوجد ذاتا متقررة اما خطا أو سطحا أو جسما تعليميا ٣٠ وكل ما كان اختلافه بالخارجيات دون الفصول كان طبيعة نوعية فغير تام لانا لا نسلم أن الجسمية مع كل شئ يفرض شئ متقرر هو جسمية فقط لم لا يجوز أن تكون الطبيعة الجسمية أمرا مبهما كالمقدار لا يتصور وجودها الا بان ينضم اليها فصول مقومة لها وبعد تنوعها بانضمام اليها أمور خارجية عنها وما ذكره من الاختلافات بالامور الخارجية مسلم ولكن انحصار اختلافها فيه ممنوع وأيضا لم لا يجوز أن تكون طبائع مختلفة غير متشاركة في ذاتي ويكون امتياز بعضها عن بعض آخر بذواتها لا بالفصول والاختلاف بالخارجيات يكون تابعا لاختلاف حقائقها (فان قلت) هب ان ما ذكر من الدليلين على انتفاء الجسمية عنه تعالى غير تام لكن البرهان قد دل على كون الواجب مقطعا لسلسلة الممكنات وعلة فاعلية لها والجسم لا يجوز أن يكون فاعلا لها لان الجسم وما يحل فيه من الاعراض انما يؤثر في قابل له وضع مخصوص بالنسبة اليه فان النار لا تسخن أي شئ اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها أو كان له وضع خاص بالنسبة اليها وكذلك الشمس لا تضئ كل شئ بل ما كان مقابلا لجرمها وهذه المقدمة أعني عدم تأثير الجسم وما يحل فيه الا في قابل له وضع بالنسبة اليه ضروري وما ذكر من الامثلة الجزئية انما هو للتنبيه عليها باستقراء الاجسام وأحوالها في تأثيراتها والمعلولات قبل وجودها لا وضع لها بالنسبة الى جسم يفرض فاعلا فيها اذ ما لا وجود له لا وضع له ضرورة فلا يكون الواجب جسما لان الواجب لابد وان يكون علة مستقلة لمعلول أول فانه

الامتناع وهذا الا يكون قادرا في وقت ويكون قادرا في وقت آخر ولا يقال فيه انه قادر الا في أوقات محدودة متناهية وهو موجود أزلي قديم فعادت المسئلة الى هل يجوز أن يكون العالم قديما أو محدثا أو لا يجوز أن يكون قديما أو لا يجوز أن يكون محدثا أو يجوز أن يكون محدثا ولا يجوز أن يكون قديما وان كان محدثا فهل يجوز أن يكون فعلا أولا لفاعل أول أولا فان لم يكن في العقل امكان للوقوف على واحد من هذه المتقابلات فليرجع الى السماع ولا تعد هذه المسئلة من العقليات واذا قلنا ان الاول لا يجوز عليه ترك الفعل الافضل وفعل الادنى لانه نقص فأي نقص أعظم من أن يوضع فعل القديم متناهيا محدودا كفعل المحدث مع ان الفعل المحدود انما يتصور من الفاعل المحدود لا من الفاعل القديم الغير محدود الوجود والفعل فهذا كله كما ترى لا يخفى على من له أدنى بصر بالمعقولات فكيف يمتنع على القديم أن يكون قبل الفعل الصادر الآن فعل وقبل ذلك الفعل فعل ويمر ذلك في أذهاننا الى غير نهاية كما يستمر وجوده أعني الفاعل الى غير نهاية فان من لا يساوق وجوده الزمان ولا يحيط به من طرفيه يلزم ضرورة أن يكون فعله لا يحيط به الزمان ولا يساوقه زمان محدود وذلك ان كل موجود فلا يتراخى فعله عن وجوده الا أن يكون ينقصه من وجوده شئ أعني أن لا يكون على وجوده الكامل أو يكون من ذوي الاختيار فيتراخى فعله عن وجوده عن اختياره ومن يضع أن القديم لا يصدر عنه الا فعل حادث فقد وضع أن فعله بجهة ما مضطر وانه لا اختيار له من تلك الجهة في فعله (الدليل الثالث على قدم العالم) قال أبو حامد تمسكوا بان قالوا وجود العالم ممكن قبل وجوده اذ يستحيل أن يكون ممتنعا ثم يصير ممكنا وهذا الامكان لا أول له أي لم يزل ثابتا ولم يزل العالم ممكنا وجوده اذ لا حال من الاحوال يمكن أن يوصف العالم فيه بانه ممتنع الوجود فاذا كان الامكان لم يزل فالممكن على وفق الامكان أيضا لم يزل فان معنى قولنا انه ممكن وجوده أنه ليس محالا وجوده فاذا كان ممكنا وجوده أبدا لم يكن محالا وجوده أبدا والا فان كان محالا وجوده أبدا بطل قولنا انه ممكن وجوده أبدا وان بطل قولنا انه ممكن وجوده أبدا بطل قولنا ان الامكان لم يزل وان بطل قولنا ان الامكان لم يزل صح قولنا ان الامكان له أول واذا صح أن له أولا كان قبل ذلك غير ممكن فيؤدي الى اثبات حال لم يكن العالم فيه ممكنا ولا كان الله تعالى عليه قادرا (قلت) أما من يسلم أن العالم كان قبل أن يوجد ممكنا امكانا لم يزل فانه يلزمه أن يكون العالم أزليا لان ما لم يزل ممكنا ان وضع انه لم يزل موجودا لم يكن يلزم عن انزاله محال وما كان ممكنا أن يكون أزليا فواجب أن يكون أزليا لان الذي يمكن فيه أن يقبل الازلية لا يمكن فيه أن يكون فاسدا الا لو أمكن أن يعود الفاسد أزليا ولذلك ما يقول الحكيم ان الامكان في الامور الازلية هو ضروري (قال أبو حامد) الاعتراض أن يقال العالم لم يزل ممكن الحدوث فلا جرم ما من وقت الا ويتصور احداثه فيه واذا قدر موجودا أبدا لم يكن حادثا فلم يكن الواقع على وفق الامكان بل على خلافه وهذا كقولهم في المكان وهو ان تقدير العالم أكبر مما هو أو خلق جسم فوق العالم ممكن وكذا آخر فوق ذلك وهكذا الى غير نهاية ولا نهاية لامكان الزيادة ومع ذلك فوجود ملاء مطلق لا نهاية له غير ممكن وكذلك وجود لا يتناهى طرفه غير ممكن بل كما يقال ان الممكن جسم متناهي السطح ولكن لا تتعين مقاديره في الكبر والصغر وكذلك الممكن الحدوث ومبادي الوجود لا تتعين في التقدم والتأخر فاما كونه حادثا متعينا

من سلسلة الممكنات حتى ينقطع التسلسل به لما مر من البرهان (قلت) لا نسلم ان الجسم وما يحل فيه من الاعراض لا يؤثر الا فى قابل له وضع مخصوص بالنسبة اليه ودعوى الضرورة غير مسموعة وما ذكر من استقراء أحوال الاجسام فى تأثيراتها تجربة ناقصة غير شاملة فلا يكون حجة على قاعدة كلية

﴿ فصل فى تعجيزهم عن القول بان المبدأ الاول يعلم غيره بنوع كلى ﴾

ولهم فيه مسالك (الاول) انه تعالى مجرد عن المادة ولواحقها قائم بنفسه وكل مجرد كذلك يصح أن يكون معقولا وكل ما يصح أن يكون معقولا ولا يصح أن يكون عاقلا اذا كان مجردا قائما بنفسه أما انه تعالى مجرد عن المادة ولواحقها فلما ثبت من انه تعالى ليس بجسم ولا جسمانى وأما ان كل مجرد كذلك يصح ان يكون معقولا فلان ذاته منزهة عن العوارض الجزئية اللاحقة للشئ بسبب المادة فى الوجود الخارجى المقتضية للانقسام الى الاجزاء المتباينة فى الوضع وهى المانعة من التعقل فاذا كان مجردا عنها لم يكن فيه مانع من كونه معقولا بل يكون فى نفسه صالحا لأن يعقل من غير احتياج الى عمل يعمل به حتى يصير معقولا فان لم يعقل كان ذلك من جهة العاقل وأما ان كل ما يصح أن يكون معقولا يصح أن يكون عاقلا اذا كان مجردا قائما بنفسه فان كل ما يصح أن يكون معقولا يصح ان يكون معقولا مع غيره وكل ما يصح أن يكون معقولا مع غيره يصح ان يكون عاقلا اذا كان مجردا قائما بنفسه أما الصغرى فلان كل ما يصح أن يعقل فتعقله ممتنع أن ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجرى مجراها من الامور العامة والحكم على شئ بشئ يقتضى تصورهما معا فاذن كل ما يصح أن يعقل يصح أن يعقل مع غيره فى الجملة وأما الكبرى فلان كل ما يصح أن يكون معقولا مع غيره يصح أن يكون مقارنا لمعقول آخر لان الشئ اذا كان معقولا مع غيره كانا معا حالين فى القوة العاقلة فيكون مقارنا له مقارنة أحد الحالين للآخر وكل ما يصح أن يكون مقارنا لغيره من المعقولات يصح أن يكون عاقلا اذا كان مجردا قائما بنفسه لان كل ما يصح أن يكون مقارنا لغيره فانه

فانه الممكن لا غير (قلت) اما من وضع ان قبل العالم امكانا واحدا بالعدد لم يزل فقد يلزمه ان يكون العالم أزليا واما من وضع أن قبل العالم امكانات للعالم غير متناهية بالعدد كما وضع أبو حامد فى الجواب فقد يلزمهم ان يكون قبل هذا العالم عالم وقبل العالم الثانى عالم ثالث ويمر ذلك الى غير نهاية كالحال فى أشخاص الناس وخاصة اذا وضع فساد المتقدم شرطا فى وجود المتأخر ومثال ذلك انه ان كان الله سبحانه قادرا على أن يخلق قبل هذا العالم عالما آخر وقبل ذلك الآخر آخر فقد لزم أن يمر الامر الى غير نهاية والا لزم أن يوصل الى عالم ليس يمكن أن يخلق قبله عالم آخر وذلك لا يقول به المتكلمون ولا تعطيه حججهم التى يحتجون بها على حدوث العالم واذا كان ممكنا أن يكون قبل هذا العالم عالم آخر الى غير نهاية فانزاله كذلك قد يظن به أنه ليس محالا لكن انزاله كذلك اذا فحص عنه فظهر انه محال لانه يلزم أن تكون طبيعة هذا العالم طبيعة الشخص الواحد الذى فى هذا العالم الكائن الفاسد فيكون صدوره عن المبدا الاول بالنحو الذى صدر عنه الشخص وذلك بتوسط محرك أزلى وحركته أزلية فيكون هذا العالم جزأ من عالم آخر كالحال فى الاشخاص الكائنة الفاسدة فى هذا العالم فبالاضطرار اما ينتهى الامر الى عالم أزلى بالشخص أو يتسلسل واذا وجب قطع التسلسل فقطعه بهذا العالم أولى أعنى بانزاله واحدا بالعدد أزليا * دليل رابع لهم وهو انهم قالوا كل حادث فالمادة التى فيه تسبقه اذ لا يستغنى الحادث عن مادة فلا تكون المادة حادثة وانما الحادث الصور والاعراض الى قوله فلم تكن المادة الاولى حادثة بحال (قلت) حاصل هذا القول ان كل حادث فهو ممكن قبل حدوثه فان الامكان يستدعى شيأ يقوم به وهو المحل القابل للشئ الممكن وذلك ان الامكان الذى من قبل القابل ليس ينبغى أن يعتقد فيه أنه الامكان الذى من قبل الفاعل وذلك ان قولنا فى زيد انه يمكن أن يفعل كذا غير قولنا فى المفعول انه يمكن ولذلك يشترط فى امكان الفاعل امكان القابل اذا كان الفاعل الذى لا يمكن ان يفعل ممتنعا فاذا لم يمكن أن يكون الامكان المتقدم على الحادث غير موضوع أصلا ولا أمكن أن يكون الفاعل هو الموضوع ولا الممكن لان الممكن اذا حصل بالفعل ارتفع الامكان فلم يبق الا ان يكون الحامل للامكان هو الشئ القابل للممكن وهو المادة والمادة لا تتكون بما هى مادة لانها تحتاج الى مادة ويمر الامر الى غير نهاية بل ان كانت مادة متكونة فمن جهة ما هى مركبة من مادة وصورة وكل متكون فانما يتكون من شئ ما فاما أن يمر ذلك الى غير نهاية على استقامة فى مادة غير متناهية وذلك مستحيل وان قدرنا محركا أزليا لانه لا يوجد شئ بالفعل غير متناه واما أن تكون الصور تتعاقب على موضوع غير كائن ولا فاسد ويكون تعاقبها أزليا ودورا فان كان ذلك كذلك وجب ان يكون ههنا حركة أزلية تفيد هذا التعاقب الذى فى الكائنات الفاسدات الازلية وذلك انه يظهر أن كون كل واحد من المتكونات هو فساد للآخر وفساده هو كون لغيره والا يتكون شئ من غير شئ فان معنى التكون هو انقلاب الشئ وتغيره مما هو بالقوة الى الفعل ولذلك ليس يمكن أن يكون عدم الشئ هو الذى يتحول وجودا ولا هو الشئ الذى يوصف بالكون أعنى الذى نقول فيه انه يتكون فبقى أن يكون ههنا شئ حامل للصور المتضادة وهى التى تتعاقب الصور عليها (قال أبو حامد) الاعتراض أن يقال الامكان الى قوله المادة (قلت) أما ان الامكان يستدعى مادة موجودة فذلك بين فان سائر المعقولات الصادقة لا بد أن تستدعى أمرا

موجودا خارج النفس اذا كان الصادق كما قيل فى حده انه الذى يوجد فى النفس على ما هو عليه خارج النفس فلا بد فى قولنا فى الشئ انه ممكن ان يستدعى هذا الفهم شيأ يوجد فيه هذا الامكان وأما الاستدلال على انه لا يستدعى الامكان موجودا يستند اليه بدليل أن الممتنع لا يستدعى موجودا يستند اليه فقول سفسطائى وذلك أن الممتنع يستدعى موضوعا مثل ما يستدعى الامكان وذلك بين لان الممتنع هو مقابل الممكن والاضداد المتقابلة تقتضى ولا بد موضوعا فان الامتناع الذى هو سلب الامكان فان كان الامكان يستدعى موضوعا فان الامتناع الذى هو سلب ذلك الامكان يقتضى موضوعا أيضا مثل قولنا ان وجود الخلاء ممتنع فان وجود الابعاد مفارقة ممتنع خارج الاجسام الطبيعية أو داخلها ونقول ان الضدين ممتنع وجودهما فى موضوع واحد ونقول انه ممتنع ان يوجد الاثنان واحدا ومعنى ذلك فى الوجود وهذا كله بين بنفسه ولا معنى لاعتبار هذه المغالطة التى أتى بها فيها (قال أبو حامد) والثانى أن السواد والبياض الى قوله اليه الامكان (قلت) هذه مغالطة فان الممكن يقال على القابل وعلى المقبول والذى يقال على الموضوع يقابله الممتنع والذى يقال على المقبول يقابله الضرورى والذى يتصف بالامكان الذى يقابله الممتنع ليس هو الذى يخرج من الامكان الى الفعل من جهة ما يخرج الى الفعل لانه اذا خرج ارتفع عنه الامكان وانما يتصف بالامكان من جهة ما بالقوة والحامل لهذا الامكان هو الموضوع الذى ينتقل من الوجود بالقوة الى الوجود بالفعل وذلك بين من حد الممكن فان الممكن هو المعدوم الذى يتهيأ أن يوجد وان لا يوجد وهذا المعدوم الممكن ليس هو ممكنا من جهة ما هو معدوم ولا من جهة ما هو موجود بالفعل وانما هو ممكن من جهة ما هو بالقوة ولهذا قالت المعتزلة ان المعدوم هو ذات ما وذلك أن العدم يضاد الوجود وكل واحد منهما يخلف صاحبه فاذا ارتفع عدم شئ ما خلفه وجوده واذا ارتفع وجوده خلفه عدمه ولما كان نفس العدم ليس يمكن فيه ان ينقلب وجودا ولا نفس الوجود ان ينقلب عدما وجب أن يكون القابل لهما شيأ ثالثا غيرهما وهو الذى يتصف بالامكان والتكون والانتقال من صفة العدم الى صفة الوجود فان العدم لا يتصف بالتكون والتغير والانتقال من العدم الى الوجود كالحال فى انتقال الاضداد بعضها الى بعض أعنى انه يجب أن يكون لها موضوع تتعاقب عليه الا أنه فى التغير الذى فى سائر الاعراض بالفعل وهو فى الجوهر بالقوة ولسنا نقدر أيضا ان نجعل هذا الموصوف بالامكان والتغير الشئ الذى بالفعل أعنى الذى منه التكون من جهة ما هو بالفعل لان ذلك أيضا يذهب والذى منه التكون يجب أن يكون جزأ من المتكون فاذن ههنا موضوع ضرورة هو القابل للامكان وهو الحامل للتكون والتغير وهو الذى يقال فيه انه تكون وتغير وانتقل من العدم الى الوجود ولسنا نقدر أيضا ان نجعل هذا من طبيعة الشئ الخارج الى الفعل أعنى من طبيعة الموجود بالفعل لانه لو كان ذلك كذلك لم يتكون الموجود وذلك أن التكون هو من معدوم لا من موجود فهذه الطبيعة اتفق الفلاسفة والمعتزلة على اثباتها الا ان الفلاسفة قالوا انها لا تتعرى من الصورة الموجودة بالفعل أعنى لا تتعرى من الوجود وانما تنتقل من وجود الى وجود كانتقال النطفة مثلا الى الدم وانتقال الدم الى الاعضاء التى للجنين وذلك انها لو تعرت من الوجود لكانت موجودة بذاتها ولو كانت موجودة بذاتها لما كان منها كون فهذه الطبيعة عندهم هى التى يسمونها الهيولى

اذا وجد فى الخارج وهو قائم بذاته يصح مقارنته لذلك الغير لان صحة المقارنة المطلقة لا تتوقف على المقارنة فى العقل اذ هى استعداد المقارنة المطلقة واستعداد المقارنة المطلقة متقدم على المقارنة المطلقة وهى متقدمة على المقارنة فى العقل لان الاعم متقدم على الاخص والمتقدم على المتقدم على الشئ متقدم على ذلك الشئ فصحة المقارنة المطلقة متقدمة على المقارنة فى العقل فلو توقفت هى عليها لزم الدور فاذن صحة المقارنة المطلقة غير متوقفة على المقارنة فى العقل فاذا وجد فى الخارج وهو قائم بذاته تكون صحة المقارنة المطلقة ثابتة له وهى حينئذ لا تمكن الا بان يحصل فيه المعقول حصول الحال فى المحل وذلك لانه اذا كان قائم الذات امتنع أن تكون مقارنته للغير لحلوله فيه وحلولهما فى ثالث والمقارنة تنحصر فى هذه الثلاثة فاذا امتنع اثنان منها تعين أن تكون الصحة بالنسبة الى الثالثة وهى صحة مقارنته للمعقول الآخر مقارنة المحل للحال فثبت ان كل ما يصح ان يعقل فاذا وجد فى الخارج وكان مجردا قائما بنفسه يصح أن يقارنه معقول آخر مقارنة الحال للمحل وكل ما كان كذلك يصح أن يكون عاقلا لذلك الغير اذ لا معنى لتعقل ذلك الغير الا مقارنة ذلك الغير للموجود المجرد القائم بالذات مقارنة الحال للمحل فكل مجرد يصح أن يكون عاقلا لغيره واذا صح أن يكون عاقلا له كان عقله له حاصلا بالفعل لان التغير والحدوث من توابع المادة كما عرفت (وجوابه) انا لا نسلم ان كل مجرد يصح أن يكون معقولا وما ذكر فى بيانه من انه لا مانع من التعقل الا المادة ولواحقها وهى منتفية عن المجرد فهو فى محل المنع ولم لا يجوز أن يكون للتعقل مانع آخر سوى العوارض الجزئية اللاحقة بسبب المادة وما الدليل على انحصار المانع فيها ولئن سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان كل ما يصح أن يكون معقولا مع غيره يصح أن يكون عاقلا اذا كان قائما بنفسه وما ذكر فى بيانه غير تام لان انتفاء توقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة فى العقل لا يستلزم صحة كونه مقارنا لغيره اذا وجد فى الخارج قائما بذاته لجواز أن يكون

لوجوده العقلي شرطا لصحة المقارنة فان ماهية المجرد وان كانت متحدة في الذهن والخارج الا ان الوجود الذهني والخارجي متغايران
فيجوز أن يكون الوجود الذهني شرطا لصحة المقارنة فلا تصح المقارنة بينهما الا اذا كان المجرد موجودا في الخارج قائما بذاته لانتفاء
شرطها (فان قلت) لو كان الوجود العقلي شرطا لصحة المقارنة المطلقة لزم الدور وايضا لان كل ما هو شرط لصحة المقارنة فهو شرط
لوجودها فلو كان الوجود العقلي شرطا لصحة المقارنة المطلقة كان شرطا لوجودها

أيضا والوجود العقلي أخص من مطلق
المقارنة اذ هو مقارنة
المعقول للعاقل واشتراط
الاعم بالشيء يستلزم
اشتراط الاخص به فيكون
الوجود العقلي الذي هو
المقارنة المخصوصة مشروطا
بنفسه واذا لم يجز كون
وجود المجرد في العقل
شرطا لصحة المقارنة المطلقة
بينه وبين غيره جازت
المقارنة اذا كان المجرد
موجودا في الخارج (قلت)
ليس المراد بكون الوجود
العقلي شرطا لصحة المقارنة
المطلقة أن يكون الوجود
العقلي شرطا لكل ما يطلق
عليه المقارنة بالنسبة الى
المجرد سواء كانت تلك
المقارنة مع العاقل أو
المعقول حتى يرد ما ذكر بل
المراد ان المقارنة المطلقة
بين المجرد والمعقول الآخر
الذي اجتمع معه في العاقل
مشروطة بوجود المجرد في
العقل ولا يلزم من اشتراط
المقارنة المطلقة من المجرد
والمعقول المذكور بوجود
المجرد في العقل اشتراط
المقارنة بين المجرد والعاقل
بذلك حتى يلزم اشتراط
الشيء بنفسه وايضا لو صح
ما ذكر لأمكن صيرورة
الجوهر عرضا لقيام ما ذكر من الدليل فيها بان يقال اذا تعقلنا
ماهية الجوهر فلا شك في حصول ماهيته في العقل فتكون ماهيته الموجودة بالوجود العقلي قائمة بالموضوع لا جائز أن يكون وجوده
العقلي شرطا لوجوده في الموضوع لان وجوده العقلي نفس وجوده في الموضوع فصح الحصول في الموضوع للماهية مطلقا فصح على
الذات الخارجية الجوهرية أن تنطبع بعد كونها قائمة بنفسها في محل هو الذهن فيصح انقلابها من الجوهرية الى العرضية والتحقيق

وهي علة الكون والفساد وكل موجود يتعرى من هذه الطبيعة فهو عندهم غير كائن ولا فاسد (قال أبو
حامد) والثالث أن نفوس الآدميين الى قوله هذا الاشكال (قلت) لا أعلم أحدا من الحكماء قال ان
النفس حادثة حدوثا حقيقيا ثم قال انها باقية الا ما حكاه عن ابن سينا وانما الجميع على ان حدوثها هو
اضافي وهو اتصالها بالامكانات الجسمية القابلة لذلك الاتصال كالامكانات التي في المرايا لاتصال
شعاع الشمس بها وهذا الامكان عندهم ليس هو من طبيعة امكان الصور الحادثة الفاسدة بل هو
امكان على نحو ما يزعمون أن البرهان أدى اليه وان الحامل لهذا الامكان طبيعة غير طبيعة الهيولى ولا
يقف على مذاهبهم في هذه الاشياء الا من نظر في كتبهم على الشروط التي وضعوها مع فطرة فائقة ومعلم
عارف فتعرض أبي حامد الى مثل هذه الاشياء على هذا النحو من التعرض لا يليق بمثله فانه لا يخلو من
أحد أمرين اما انه فهم هذه الاشياء على حقائقها فساقها ها هنا على غير حقائقها وذلك من فعل الاشرار
واما انه لم يفهمها على حقيقتها فتعرض الى القول فيما لم يحط به علما وذلك من فعل الجهال والرجل
يجل عندنا عن هذين الوصفين ولكن لا بد للجواد من كبوة فكبوة أبي حامد هي وضعه هذا الكتاب
ولعله اضطر الى ذلك من أجل زمانه ومكانه (قال أبو حامد) مجيبا عن الفلاسفة فان قيل رد الامكان الى
قوله بهذا الطريق (قلت) ما أورده في هذا الفصل هو كلام غير صحيح وأنت تتبين ذلك مما ذكرنا من تفهيم
طبيعة الممكن (ثم قال أبو حامد) معاندا للحكماء والجواب ان رد الامكان الى قوله ما ذكرناه (قلت) هذا
كلام سفسطائي لان الامكان هو كلي له جزئيات موجودة خارج الذهن كسائر الكليات وليس العلم علما
بالمعنى الكلي ولكنه علم للجزئيات بنحو كلي يفعله الذهن في الكليات عندما يجرد منها الطبيعة الواحدة
المشتركة التي انقسمت في المواد فالكلي ليست طبيعته طبيعة الاشياء التي هو لها كلي وهو في هذا القول
غالط فاخذ ان طبيعة الامكان هي طبيعة الكلي دون أن يكون هنالك جزئيات يستند اليها هذا الكلي
أعني الامكان الكلي والكلي ليس بمعلوم بل به تعلم الاشياء وهو شيء موجود في طبيعة الاشياء المعلومة
بالقوة ولولا ذلك لكان ادراكه للجزئيات من جهة ما هي كليات ادراكا كاذبا وانما يكون ذلك كذلك لو
كانت الطبيعة المعلومة جزئية بالذات لا بالعرض والامر بالعكس أعني انها جزئية بالعرض كلية بالذات
ولذلك متى لم يدركها العقل من جهة ما هي كلية غلط فيها وحكم عليها باحكام كاذبة واذا جرد تلك الطبائع
التي في الجزئيات من المواد وصيرها كلية أمكن أن يحكم عليها حكما صادقا والا اختلف عليه الطبائع
والممكن هو واحد من هذه الطبائع وأيضا فان قول الفلاسفة ان الكليات موجودة في الاذهان لا في
الاعيان انما يريدون انها موجودة بالفعل في الاذهان لا في الاعيان وليس يريدون انها ليست موجودة
أصلا في الاعيان بل يريدون انها موجودة بالقوة غير موجودة بالفعل ولو كانت غير موجودة أصلا
لكانت كاذبة واذا كانت خارج الاذهان موجودة بالقوة وكان الممكن خارج النفس بالقوة فاذن من
هذه الجهة تشبه طبيعتها طبيعة الممكن ومنها رام أن يغالط لانه شبه الامكان بالكليات لكونهما يجتمعان
في الوجود الذي بالقوة ثم وضع أن الفلاسفة يقولون انه ليس للكليات خارج النفس وجود أصلا
وأنتج ان الامكان ليس له وجود خارج النفس فما أقبح هذه المغالطة وأخبثها (قال أبو حامد) وأما قولهم
لو قدر عدم العقلاء الى قوله تناقض كلامهم (قلت) الذي يظهر من هذا القول سخافته وتناقضه وذلك

ان قالوا ان أقنع ما امكن فيه انتهاؤه على مقدمتين احداهما انه بين ان الامكان منه جزئي خارج النفس وكلي وهو معقول تلك الجزئيات فهو قول غير صحيح وان قالوا ان طبيعة الجزئيات خارج النفس من الممكنات هي طبيعة الكلي الذي في الذهن فليس لطبيعة الجزئي ولا الكلي حتى يكون طبيعة الجزئي هي طبيعة الكلي وهذا كله هذيانات وكيف ما كان فان الكلي له وجود ما خارج النفس (قال أبو حامد) واما العذر عن الامتناع الى قوله في ذاته (قلت) هذا كله كلام ساقط فانه لا شك ان قضايا العقل انما هي حكمه على طبائع الاشياء خارج النفس فلو لم يكن خارج النفس لا ممكن ولا ممتنع لكان قضاء العقل بذلك كلا قضاء ولو لم يكن فرق بين العقل والوهم لما كان وجود النظير لله سبحانه وتعالى ممتنع الوجود في الوجود كما انه وجوده واجب الوجود في الوجود فلا معنى لتكثير الكلام في هذه المسئلة (قال أبو حامد) ثم العذر باطل الى قوله في الموضعين (قلت) يريد انهم يلزمهم ان وضعوا الامكان بحدوث النفس غير منطبع في المادة أن يكون الامكان الذي في القابل كالامكان الذي في الفاعل لان يصدر عنه الفعل فيستوي الامكانان وذلك شيء شنيع وذلك أن على هذا الوضع تأتي النفس كانها تدبر البدن من خارج كما يدبر الصانع المصنوع فلا تكون النفس في البدن كما لا يكون الصانع هيئة في المصنوع (والجواب) انه لا يمتنع أن يوجد من الكمالات التي تجري مجرى الهيئات ما يفارق محله مثل الملاح في السفينة والصانع مع الآلة التي يفعل بها فان كان البدن كالآلة للنفس فهي هيئة مفارقة وليس الامكان الذي في الآلة كالامكان الذي في الفاعل بل توجد الآلة في الحالتين جميعا أعني الامكان الذي في المنفعل والامكان الذي في الفاعل ومن جهة انها محركة يوجد فيها الامكان الذي في القابل فليس يلزمهم من وضع النفس مفارقة أن يضع الامكان الذي في القابل هو بعينه الامكان الذي في الفاعل وأيضا الامكان الذي في الفاعل عند الفلاسفة ليس حكما عقليا فقط بل حكم على شيء خارج النفس فلا منفعة للمعاندة بتشبيه أحد الامكانين بالآخر والأشعر أبو حامد ان هذه الأقاويل كلها انما تفيد شكوكا وحيرة عند من لا يقدر على حلها وهو من فعل الشرار السفسطائيين (قال) فان قيل فقد عولتم الى قوله بالعدم (قلت) أما مقابلات الاشكالات بالاشكالات فليس يقتضي هدما وانما يقتضي حيرة وشكوكا عند من عارض اشكالا باشكال ولم يبين عنده أحد الاشكالين وبطلان الاشكال الذي يقابله وأكثر الأقاويل التي عاندهم بها هذا الرجل هي شكوك تعرض عند ضرب أقاويلهم بعضها ببعض وتشبيه المختلفات منها ببعض وتلك معاندة غير تامة والمعاندة التامة انما هي التي تقتضي ابطال مذهبهم بحسب الأمر في نفسه لا بحسب قول القائل به مثل قوله انه يمكن لخصومهم أن يدعوا ان الامكان حكم ذهني مثل دعواهم ذلك في الكلي فانه لو سلم صحة الشبه بينهما لم يلزم عن ذلك ابطال كون الامكان قضية مستندة الى الوجود وانما كان يلزم عنه أحد الامرين اما ابطال كون الكلي في الذهن فقط واما كون الامكان في الذهن فقط وقد كان واجبا عليه أن يبتدئ بتقرير الحق قبل أن يبتدئ بما يوجب حيرة الناظرين وتشككهم لئلا يموت الناظر قبل أن يقف على ذلك الكتاب أو يموت هو قبل وضعه وهذا الكتاب لم يصل الينا بعد ولعله لم يؤلفه وقوله انه ليس يقصد في هذا الكتاب نصرة مذهب مخصوص انما قاله لئلا يظن به انه يقصد نصرة مذهب الاشعرية والظاهر

ان الوجود على قسمين قسم يترتب عليه الآثار ويظهر منه الاحكام وهذا الوجود يسمى وجودا خارجيا وعينيا وأصيلا وقسم لا يترتب عليه ما ذكر من الآثار والاحكام وهو يسمى وجودا ذهنيا وظليا وغير أصيل وهما متمايزان بالحقيقة والوجود الظلي لكونه لا يحصل الا في المدرك يستلزم المقارنة المخصوصة أعني مقارنة الحال للمحل لا انه نفس تلك المقارنة أو نوع مندرج تحتها اندراج النوع في الجنس بل المقارنة لازمة خارجية له فلا يلزم من اشتراط المقارنة به اشتراط الشيء بنفسه فان العرضي المختص بشيء مشروط بذلك الشيء دونه ولو سلم انه لا يجوز أن يكون وجوده العقلي شرطا لصحة المقارنة المطلقة لكن لا يلزم من عدم توقف صحة المقارنة المطلقة على الوجود الذهني صحتها بدونه لجواز أن لا تتوقف عليه ولا تنفك عنه فان العلة غير مشروطة بالمعلول ولا متوقفة عليه مع انها لا تنفك عنه أصلا والشيخ بعد ما أورد الاعتراض على الحجة المذكورة بانه يجوز أن يمكن مقارنة المجرد للمعقول عند كون ذلك المجرد في العقل ولا يمكن عند حصوله في الخارج لانتفاء شرط أو وجود مانع (أجاب) بان استعداد مقارنة المجرد للمعقول ان كان لازما لماهية المجرد مطلقا سواء كانت في الذهن أو في الخارج سقط الشك بالكلية اذ يمكن حينئذ مقارنة المجرد للمعقول اذا كان ذلك المجرد في الخارج وان لم يكن لازما لها مطلقا بل انما يحصل لها استعداد المقارنة عند حصولها في القوة العاقلة وحينئذ اما أن يكون حصول الاستعداد مع المقارنة أو بعدها أو قبلها والاولان باطلان لوجوب تقدم استعداد الشيء على حصوله فانه يمتنع أن يحصل صفة لشيء ويكون استعداد حصولها معها او امتناع حصول صفة لموصوف غير مستعد لحصولها فتعين الثالث وهو أن يكون استعداد مقارنة المجرد للمعقول عند كون ذلك المجرد في العقل قبل المقارنة فيكون الاستعداد لنفس ماهية المجرد لان ماهية المجرد عند كونها في العقل قبل المقارنة معقولة والماهية المعقولة مجردة عن جميع اللواحق

الغريبة فلا يكون هناك شيء غير الماهية يفيد الاستعداد وفيه نظر لان الماهية المعقولة وان كانت مجردة عن اللواحق الخارجية الا انها غير مجردة عن اللواحق العقلية بلا شك في كونها مخلوقة لوجود ذهني فجاز ان يكون ذلك شرطا للاستعداد فلا يحصل الاستعداد عند كونها في الخارج (هذا) ثم ان هذه الحجة اعني المسلك الاول لاثبات كون المبدأ الاول عالما بغيره على تقدير صحته ينتج ان الواجب لذاته يعقل الاشياء بحصول صورها فيه وهذه النتيجة باطلة عند جمهور الفلاسفة

فما هو نتيجة هذه الحجة يعترفون بصحتها ويعترفون بفسادها وما يزعمون انه مساوق غير منتجة له الا ان كلام الشيخ في كتاب الاشارات يدل على ان علمه تعالى بالاشياء بحصول صورها فيه فهذه الحجة على تقدير تمامها انتج من الفلاسفة الاله (وقد يجاب عن هذا المسلك بوجوه اخر غير ما ذكرنا) كمنع صحة التعقل بصحة المقارنة وغير ذلك الا ان استيعاب الكلام في ذلك بعد حصول الغرض مما لا يليق بالكتب المبنية على الاختصار (المسلك الثاني) انه تعالى مجرد قائم بذاته وكل مجرد قائم بذاته فان ذاته المجردة القائمة بذاته حاضرة له غير غائبة عنه وكل ما كان ذاته المجردة القائمة بذاته حاضرة له لابد ان يعقل ذاته لان التعقل ليس الا حضور الماهية المجردة للامر المجرد القائم بذاته فثبت انه تعالى لابد ان يعقل ذاته وذاته علة لما عداه والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيكون عالما بغيره من المعلولات وقد يقرر بوجه آخر وهو انه اذا علم ذاته وذاته مبدأ لغيره فلابد وان يعلم ان ذاته مبدأ لغيره ومتى علم ان ذاته مبدأ لغيره فلابد وان يعلم غيره لان العلم باضافة امر الى آخر يستلزم العلم بكل واحد من المتضايفين ثم اذا علم ذلك الغير لابد وان يعلم معلول ذلك الغير وقد ثبت ان ما عدا واجب الوجود فانه يستند اليه وتنتهي سلسلة علله بالآخرة اليه واذن يلزم من علمه تعالى بذاته علمه بكل ما عداه (واجيب عنه بوجوه الاول) انا لا نسلم ان كل مجرد قائم بذاته فان ذاته المجردة القائمة بذاته حاضرة له فان الحضور نسبة لا تتحقق الا بين المتغايرين واذ لا تغاير بين الشيء ونفسه فلا اضافة

من الكتب التي ينسب اليه انه راجع في العلوم الالهية الى مذهب الفلاسفة ومن اثبتها في ذلك واصحها ثبوتا له كتابه المسمى بمشكاة الانوار (المسئلة الثانية في ابطال مذهبهم في ابدية العالم والزمان والحركة

قال ابو حامد) اعلم ان هذه المسئلة فرع الاولى الى قوله بالمعقول (قلت) اما قوله انما يلزم عن دليلهم الاول من ازلية العالم فيما مضى يلزم عنه فيما يستقبل فصحيح وكذلك دليلهم الثاني واما قوله انه ليس يلزم في الدليل الثالث في المستقبل مثل ما لزم في الماضي على رأيهم فانا نستحيل ان يكون العالم ازليا فيما مضى ولا نستحيل ان يكون ازليا فيما يستقبل الا ابو الهذيل العلاف فانه يرى ان كون العالم ازليا من الطرفين محال فليس كما قال لانه اذا سلم لهم ان العالم لم يزل امكانه وان امكانه يلحقه حالة ممتدة معه بقدر ما يلحق ذلك الامكان كما يلحق الوجود الممكن اذا خرج الى الفعل تلك الحال وكان يظهر من هذا الامتداد انه ليس له اول صح لهم ان الزمان ليس له اول اذ ليس هذا الامتداد شيئا الا الزمان وتسميته من سماه دهرا لا معنى له واذ كان الزمان مفارقا للامكان والامكان مفارقا للوجود المتحرك فالوجود المتحرك لا اول له واما قولهم ان كل ما وجد في الماضي فله اول فقضية باطلة لان الاول يوجد في الماضي ازليا كما يوجد في المستقبل واما تفريقهم في ذلك بين الاول وفعله فدعوى تحتاج الى برهان لكن وجود ما وقع في الماضي مما ليس بازلي غير وجود ما وقع في الماضي من الازلي وذلك ان ما يقع في الماضي من غير الازلي فهو متناه من الطرفين اعني ان له ابتداء وانقضاء واما ما وقع في الماضي من الازلي فليس له ابتداء ولا انقضاء ولذلك كانت الفلاسفة لا يضعون للحركة الدورية ابتداء فليس يلزمهم ان يكون لها انقضاء لانهم لا يضعون وجودها في الماضي وجود الكائن الفاسد ومن سلم منهم ذلك فقد تناقض ولذلك كانت هذه القضية صحيحة ان كل ما له ابتداء فله انقضاء واما ان يكون شيء له ابتداء وليس له انقضاء فلا يصح الا لو انقلب الممكن ازليا لان كل ما له ابتداء فهو ممكن واما ان يكون شيء ممكن ان يقبل الفساد ويقبل الازلية فشيء غير معروف وهو مما يجب ان يفحص عنه وقد فحص عنه الاوائل وابو الهذيل موافق للفلاسفة في ان كل محدث فاسد واخل بالتزامه الاصل القول بالحدوث واما من فرق بين الماضي والمستقبل بان ما كان في الماضي قد دخل كله في الوجود وما في المستقبل لا يدخل كله في الوجود وانما يدخل فيه شيئا فشيئا فكلام مموه وذلك ان ما دخل في الماضي بالحقيقة هو ما دخل في الزمان وما دخل في الزمان فالزمان يفضل عليه بطرفيه وله كل وهو متناه ضرورة واما ما لم يدخل في الماضي كدخول الحادث ولم يدخل في الماضي الا باشتراك الاسم بل هو مع الماضي ممتد الى غير نهاية وليس له كل وما لا كل له فلا جزء له وذلك ان الزمان ان لم يوجد له مبدأ اول حادث في الماضي لان كل مبدأ حادث هو حاضر فكل حاضر قبله ماض فما يوجد مساوقا للزمان والزمان مساوق له فقد لزم ان يكون غير متناه وان لا يدخل منه في الوجود الماضي الا اجزاؤه التي يحصرها الزمان من طرفيه كما لا يدخل في الوجود المتحرك في الحقيقة الا الآن ولا من الحركة الا كون المتحرك على العظم الذي يتحرك عليه في الآن الذي هو سيال فانه كان الموجود الذي لم يزل فيما مضى لسنا نقول ان ما سلف من وجوده قد دخل الآن في الوجود لانه لو كان ذلك كذلك لكان وجوده له مبدأ ولكان الزمان يحصره من طرفيه كذلك نقول فيما كان مع الزمان لا فيه فالدورات الماضية انما دخل منها في الوجود الوهمي ما حصره منها الزمان واما التي

ورد بان التغاير الاعتباري يكفي في تحقق النسبة وذات المجرد باعتبار صلاحيتها للمعلومية في الجملة مغايرة لها باعتبار صلاحيتها العالمية في الجملة وهذا القدر من التغاير يكفيها وقد يقال التغاير الاعتباري انما يكفي في تحقق النسبة بحسب الاعتبار لا بحسب نفس الامر فلا يثبت كونه عالما بذاته في نفس الامر بل بحسب الاعتبار فقط والمقصود هو الاول فليتأمل (وثانيها) انا لا نسلم ان كل ما كان ذاته المجردة القائمة بذاته حاضرة له لابد وأن يعقل ذاته توهمهم لان التعقل ليس الاحضور الماهية المجردة للامر المجرد القائم بنفسه ممنوع ولم لا يجوز ان يكون التعقل عبارة عن حالة نسبية تحصل في حق البعض دون بعض المجردات (وثالثها) انا لا نسلم ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان أريد ان العلم بالعلة من حيث ذاتها المخصوصة يوجب العلم بالمعلول كما هو الظاهر من التقرير الاول اذ لا دليل عليه يعتد به وان أريد ان العلم بالعلة من حيث انه مبدأ وعلة للمعلول موجب للعلم بالمعلول فذلك لا شك في بطلانه لان العلم بكونه مبدأ للمعلول موقوف على العلم بالمعلول ضرورة توقف معرفة الاضافة على معرفة المتضايفين فامتنع أن يكون موجبا له وان أريد أن العلم بالعلة من حيث انه علة للمعلول مستلزم للعلم بالمعلول وان لم يكن موجبا له كما هو ظاهر التقرير الثاني فللخصم أن يمنع كون المبدأ عالما بذاته من حيث انه علة للمعلول فان المبدئية والعلية أمر اضافي ولا شك انه مغاير لنفس ذاته المخصوصة فلم قلتم انه لابد من تعقله لذلك الامر الاضافي حتى يلزمه أن يكون عاقلا لغيره من المعلولات فلا بد لهم من الدلالة على ذلك (فان قلت) لما كانت العلة لذاتها المخصوصة موجبة للمعلول المخصوص كان العلم بحقيقتها موجبا للمعلول وهذا ضروري لا وجه لمنعه ولما ثبت أن المعنى بكون الماهية معقولة كون تلك الماهية حاضرة للجوهر المجرد القائم بذاته لزم كون المبدئية معقولة له تعالى لان كون الباري تعالى مبدأ لغيره حاضر لذاته المجردة القائمة بذاته لكونه وصفا له تعالى ثم انه يلزم من علمه بكونه مبدأ لغيره علمه بغيره وهو

هي مع الزمان ولم تدخل بعد في الوجود الماضي ما لم يزل موجودا اذا كان لا يحصره الزمان واذا تصور موجود أزلي أفعاله غير متأخرة عنه على ما هو شأن كل موجود تم وجوده أن يكون بهذه الصفة فانه ان كان أزليا ولم يدخل في الزمان الماضي فانه يلزم ضرورة أن لا تدخل أفعاله في الزمان الماضي لانها لو دخلت لكانت متناهية فكان ذلك الموجود الأزلي لم يزل عادما بالفعل وما لم يزل عادما بالفعل فهو ضرورة ممتنع والأليق بالموجود الذي لا يدخل وجوده في الزمان ولا يحصره الزمان أن تكون أفعاله كذلك لانه لا فرق بين وجود الموجود وأفعاله فان كانت حركات الاجرام السماوية وما يلزم عنها أفعالا لموجود أزلي غير داخل وجوده في الزمان الماضي فواجب أن تكون أفعاله غير داخلة في الزمان الماضي فليس كل ما نقول به انه لم يدخل يجوز أن يقال فيه قد دخل في الزمان الماضي ولا انه قد انقضى لان ما له نهاية فله مبدأ وأيضا فان قولنا فيه لم يزل هو نفي لدخوله في الزمان الماضي ولان ما يكون له مبدأ الذي يمنع أنه قد دخل في الزمان الماضي نضع له مبدأ فهو مصادرة على المطلوب فاذن ليس بصحيح ان ما لم يزل مع الوجود الأزلي فقد دخل في الوجود الا لو دخل الموجود الازلي في الوجود بدخوله في الزمان الماضي فاذن قولنا كل ما مضى فقد دخل في الوجود يفهم منه معنيان (أحدهما) ان كل ما دخل في الزمان الماضي فقد دخل في الوجود وهو صحيح وأما ما مضى مقارنا للوجود الذي لم يزل أي لا ينفك عنه فليس يصح أن يقول قد دخل في الوجود لان قولنا فيه قد دخل ضد لقولنا انه مفارق للوجود الأزلي ولا فرق في هذا بين الفعل والوجود أعني من سلم امكان وجود موجود لم يزل فيما مضى فقد ينبغي أن يسلم ان هنا أفعالا لم تزل قبل فيما مضى وانه ليس يلزم أن تكون أفعاله ولا بد قد دخلت في الوجود كما ليس يلزم في استمرار ذاته فيما مضى أن يكون قد دخل في الوجود وهذا كله بين كما ترى وهذا الموجود الاول يمكن أن توجد أفعال لم تزل ولا تزال ولو امتنع ذلك في الفعل لامتنع في الموجود اذ كل موجود ففعله مقارن له في الوجود فهؤلاء القوم جعلوا امتناع الفعل عليه أزليا ووجوده أزليا وذلك غاية الخطأ لكن اطلاق اسم الحدوث على العالم كما أطلقه الشرع أخص به من اطلاق الاشعرية لان الفعل بما هو فعل فهو محدث وانما يتصور القدم فيه لان هذا الاحداث والفعل المحدث ليس له أول ولا آخر (قلت) ولذلك عسر على أهل الاسلام أن يسمى العالم قديما والله قديم وهم لا يفهمون من القديم الا ما لا علة له وقد رأيت بعض علماء الاسلام قد مال الى هذا الرأي (قال أبو حامد) ومسلكهم الرابع الى قوله الحالة فيها (قلت) أما اذا وضع تعاقب الصور دورا على موضوع واحد ووضع ان الفاعل لهذا التعاقب فاعل لم يزل فليس يلزم عن وضع ذلك محال وأما ان وضع هذا التعاقب على مواد لا نهاية لها أو صور لا نهاية لها في النوع فهو محال وكذلك ان وضع ذلك من غير فاعل أزلي أو من فاعل غير أزلي لانه ان كانت هنالك مواد لا نهاية لها وجد ما لا نهاية له بالفعل وذلك مستحيل وأبعد من ذلك أن يكون ذلك التعاقب عن فاعلات محدثة ولذلك لا يصح على هذه الجهة ان انسانا يكون ولا بد من انسان ان لم يوضع ذلك متعاقبا على مادة واحدة حتى يكون فساد بعض الناس المتقدمين مادة للمتأخرين ووجود بعض المتقدمين أيضا يجري مجرى الفاعل والآلة للمتأخرين وذلك كله بالعرض لان كون هؤلاء كالآلة للفاعل الذي لم يزل لم يكن انسان بواسطة انسان ومن مادة انسان وهذا كله اذا لم يفصل هذا التفصيل لم ينفك

المطلوب (قلت) المعلوم لنا هو أن عين العلة الخارجية مستلزمة لعين المعلول الخارجي وأما أن صورتها مستلزمة لصورته فليس معلوما لنا لا بالضرورة ولا بالنظر إذ الأعيان تخالف الصور في كثير من الأحكام ولا يلزم من استلزام عين أحدهما عين الآخر أن تكون صورة أحدهما مستلزمة لصورة الآخر وإنما يكون كذلك لو كان ماهية العلة من حيث هي مستلزمة لماهية المعلول وهو ممنوع وبعد تسليم أن معنى كون الماهية معقولة كونها حاضرة للجوهر المجرد القائم بذاته لا نسلم أن المبدئية حاضرة له فإن حضور

الناظر في هذه الأشياء من شكوك لا مخلص له منها فلعل الله أن يخلصك وإيانا ممن بلغ درجة العلماء الذين بلغوا منتهى الحقيقة في الجائز من أفعاله والواجب التي لا تتناهى وكل ما قلته من هذا كله فليس يبين ههنا ويجب أن يفحص عنه بعناية على الشروط التي بينها القدماء واشترطوها في الفحص ولابد مع ذلك أن يسمع الإنسان أقاويل المختلفين في كل شيء يفحص عنه إن كان يجب أن يكون من أهل الحق (قال أبو حامد) والجواب عن الكل إلى قوله على حالة كماله (قلت) الذي عاند به هذا القول في هذا الوجه هو أن اللزوم بين المقدم والتالي غير صحيح وذلك أن الفاسد ليس يلزم أن يذبل إذا كان الفساد يقع للشيء قبل الذبول واللزوم صحيح إذا وضع الفاسد على المجرى الطبيعي ولم يوضع قسرا وسلم أيضا أن الجرم السماوي حيوان وذلك أن كل حيوان يفسد على المجرى الطبيعي فهو يذبل قبل أن يفسد ضرورة لكن هذه المقدمات لا يسلمها الخصوم في السماء بغير برهان ولذلك كان قول جالينوس إقناعيا والأوثق من هذا القول أن السماء لو كانت تفسد لفسدت إما إلى الأسطقسات التي تركبت منها وإما إلى صورة أخرى بأن تخلع صورتها وتقبل صورة أخرى كما يعرض لصور البسائط بأن يتكون بعضها من بعض أعني الأسطقسات الأربعة ولو فسدت إلى الأسطقسات لكانت جزءا من عالم آخر لأنه لا يصح أن يكون من الأسطقسات المحصورة فيها الآن هذه الأسطقسات هي جزء لا مقدار له بالإضافة إليها بل نسبته منها نسبة النقطة من الدائرة ولو خلعت صورتها وقبلت صورة أخرى لكان ههنا جسم سادس مضاد لها ليس هو لا سماء ولا أرضا ولا ماء ولا هواء ولا نارا وذلك كله مستحيل وأما قوله إنه لم يذبل فهو قول مشهور وهو دون الأوائل اليقينية وقد قيل من أي جنس هي هذه المقدمات في كتاب البرهان (قال أبو حامد) الثاني أنه لو سلم إلى قوله كما سبق (قلت) لو كانت الشمس تذبل وكان ما يتحلل منها في مدة الأرصاد غير محسوس لعظم جرمها لكان يحدث من ذبولها فيما ههنا من الأجرام ما له قدر محسوس وذلك أن ذبول كل ذابل إنما يكون بفساد أجزاء منه تتحلل ولابد في تلك الأجسام المتحللة من الذابل أن تبقى بأسرها في العالم أو يتحلل إلى أجزاء أخر وأن ذلك كان يوجب في العالم تغييرا بينا إما في عدد أجزائه وإما في كيفيتها ولو تغيرت كميات الأجرام لتغيرت أفعالها وانفعالاتها وبخاصة الكواكب لتغير ما ههنا من العالم فتوهم أن الاضمحلال على الأجرام السماوية مخل بالنظام الإلهي الذي ههنا عند الفلاسفة وهذا القول لا يبلغ مرتبة البرهان (قال أبو حامد) الدليل الثاني لهم في استحالة عدم العالم إلى قوله اقتحمت محالا (قلت) أما ما حكاه عن الفلاسفة أنهم يلزمون خصومهم في هذا القول بجواز عدم العالم أن يكون القديم وهو المحدث يلزم عنه فعل حادث وهو الإعدام كما ألزموهم في الحدوث فقد تم القول فيه عند القول في حدوث العالم وذلك أن الشكوك الواقعة في ذلك الإحداث هي بعينها الواقعة في الإعدام فلا معنى لإعادة القول في ذلك وأما ما يخص هذا الموضع من أن كل من قال بحدوث العالم يلزمه أن يكون فعل الفاعل قد تعلق بالعدم حتى يكون الفاعل إنما فعل عدما وهو أمر قد شنع على جميع الفرق تسليمه ولجؤوا إلى الأقاويل التي تذكر عنهم بعد وهذا أمر يلزم ضرورة من قال إن الفاعل إنما يتعلق فعله بإيجاد مطلق أعني بإيجاد شيء لم يكن قبل لا بالقوة ولا كان ممكنا فأخرجه الفاعل من القوة إلى الفعل بل اخترعه اختراعا وذلك أن فعل الفاعل عند الفلاسفة ليس شيئا غير إخراج ما هو بالقوة إلى أن يصيره

الشيء للشيء إنما هو بوجوده له إما وجودا متأصلا كصفاته الحقيقية الخارجية أو غير متأصل كما إذا حصل صور الأشياء الخارجية فيه والمبدئية وصف اعتباري ليس له وجود خارجي في ذات المبدأ حتى تحضر له باعتبار وجوده الخارجي فيه ولم يثبت أيضا حضورها له باعتبار وجودها الظلي فإن اتصاف الموصوف بالصفة لا يقتضي ثبوت الصفة لا في الخارج ولا في الذهن فلم يلزم كونها معقولة له فلا يثبت المطلوب بل الحاضر للموصوف المجرد القائم بذاته هو أوصافه الحقيقية ولو لم يعتبر في حضور الصفة للموصوف ذلك لوجب أن نعرف بالضرورة جميع الصفات الاعتبارية والسلبية التي لنفوسنا من تجردها وحدوثها وليس كذلك بالضرورة (المسلك الثالث) ما لخصه بعض المتأخرين وهو أن العلم كمال مطلق للموجود من حيث هو موجود وكل كمال مطلق للموجود من حيث هو موجود فهو لا يمتنع على واجب الوجود فيجب له أما الصغرى فلأن معنى الكمال المطلق أن لا يكون كمالا من وجه ونقصانا من وجه كما إذا أوجب تكثرا أو تركبا أو جسمية ونحوها والعلم مع كونه كمالا لا يجب من حيث هو علم أن يكون بصورة وأثر فإن أنفس علومنا حضورية يكفي فيها مجرد حضور المعلوم عندها وعدم غيبته عنها وأما الكبرى فلأن الكمال المطلق للموجود من حيث هو موجود كمال للموجود من حيث هو من غير أن يكون موجبا للنقص وكل ما كان كذلك فهو لا يمتنع على واجب الوجود وهذا ضروري

وأما ان كل ما لا يمتنع على واجب الوجود يجب له فلان كل ما لا يمتنع على واجب الوجود فهو اما واجب أو ممكن بالامكان الخاص لا سبيل الى الثانى اذ لو أمكن عليه شئ بالامكان الخاص لكان فيه جهة امكانية فيلزم التكثر وهو محال فى حقه تعالى (وجوابه) انا لا نسلم ان العلم كمال مطلق للموجود فان معنى الكمال المطلق أن لا يكون كمالا من وجه نقصا من وجه بل يكون كمالا على الاطلاق من غير تقييد بجهة من الجهات وماذكره من الدليل لا يدل عليه فانه انما يدل على انه لا يوجب التكثر وهو نقص مخصوص وعدم ايجابه له لا يستلزم عدم ايجاب غيره من النقائص لجواز أن يكون فيه نقص من جهة أخرى وعدم الاطلاع لا يدل على عدم الوجود وأيضا قوله لكان فيه جهة امكانية ان أريد به لكان فيه جهة أخرى امكانية بالنظر الى وجوده فى نفسه فممنوع وان أريد بالنظر الى بعض عوارضه فسلم واستحالته ممنوعة قوله فيلزم التكثر ممنوع ان أريد باعتبار ذاته ومسلم ولكنه غير مستحيل ان أريد باعتبار ذاته وجهاته ثم اعلم ان المسلكين الآخرين من مسالك الحكماء على تقدير تمامهما تفيد ان العلم بجميع الموجودات بخلاف المسلك الاول وقرر الامام الغزالى رحمه الله تعالى المسلك الاول بأن الموجود الاول موجود لا فى مادة وكل موجود لا فى مادة فهو عقل محض وكل ما هو عقل محض فجميع المعقولات مكشوفة له فان المانع عن ادراك الاشياء التعلق بالمادة والاشتغال بها ونفس الآدمى مشغول بتدبير البدن المادى فاذا انقطع شغله بالموت ولم يكن قد تدنس بالشهوات البدنية والصفات الرذيلة المتعدية اليه من الامور الطبيعية انكشف له حقيقة المعقولات كلها ولذلك قضى بان الملائكة كلهم يعرفون جميع المعقولات ولا يشذ عنهم شئ لانهم أيضا عقول مجردة لا فى مادة (وأجاب عنه) بانه ان أريد بالعقل انه يعقل سائر الاشياء فقوله وكل موجود لا فى مادة فهو عقل يكون نفس الدعوى فكيف يجعل من مقدمات الدليل وان أريد به انه يعقل نفسه فلا نسلم

بالفعل فهو يتعلق عندهم بموجود فى الطرفين اما فى الايجاد فينقله من الوجود بالقوة الى الوجود بالفعل فيرتفع عدمه واما فى الاعدام فينقله من الوجود بالفعل الى الوجود بالقوة فيعرض أن يحدث عدمه واما من لم يجعل فعل الفاعل من هذا النحو فانه يلزمه هذا الشك أعنى ان يتعلق فعله بالعدم بالطرفين جميعا أعنى فى الايجاد والاعدام الا انه لما كان فى الاعدام أبين لم يقدر المتكلمون أن ينفصلوا عن خصومهم وذلك أنه ظاهر انه يلزمهم قائل هذا القول ان يفعل الفاعل عدما وذلك انه اذا نقل الشئ من الوجود الى العدم المحض فقد فعل عدما محضا على القصد الاول بخلاف ما اذا نقله من الوجود بالفعل الى الوجود بالقوة وذلك أن حدوث العدم يكون فى هذا النقل أمرا تابعا وهذا بعينه يلزمهم فى الايجاد الا انه أخفى فى ذلك انه اذا وجد الشئ فقد بطل عدمه ضرورة واذا كان ذلك كذلك فليس الايجاد شيئا الا قلب عدم الشئ الى الوجود الا أنه لما كان غاية هذه الحركة هى الايجاد كان لهم ان يقولوا ان فعله انما تعلق بالايجاد ولم يقدروا أن يقولوه فى الاعدام اذ كانت الغاية فى هذه الحركة هى العدم ولذلك ليس لهم أن يقولوا ان فعله ليس يتعلق بابطال العدم وانما يتعلق بالايجاد فلزم عند ذلك بطلان العدم لكن يلزمهم ضرورة أن يتعلق فعله بالعدم وذلك ان الوجود على مذهبهم ليس له الا حالان هو فيها معدوم باطلاق وحال هو موجود فيها بالفعل فاما اذا كان موجودا بالفعل فليس يتعلق به فعل الفاعل ولا اذا كان عدما فقد بقى أحد أمرين اما أن يتعلق به فعل الفاعل واما أن يتعلق بالعدم فيقلب عينه الى الوجود فمن فهم من الفاعل هذا فهو ضرورة يجوز انقلاب عين العدم وجودا وانقلاب عين الوجود عدما بان يتعلق فعل الفاعل بانتقال عين كل واحد من هذين المتقابلين الى الثانى وذلك كله مستحيل فى غاية الاستحالة فى سائر المتقابلات فضلا عن العدم والوجود فهؤلاء القوم انما أدركوا من الفاعل ما يدركه ذو البصر الضعيف من ظل الشئ بدل الشئ حتى يظن بظل الشئ انه الشئ فهذا كما ترى أمر لازم لمن يفهم من الايجاد اخراج الشئ من الموجود الذى بالقوة الى الموجود الذى بالفعل وفى الاعدام عكس هذا وهو تغيره من الفعل الى القوة ومن هنا ظهر ان الامكان والمادة لازمان لكل حادث وانه ان وجد موجود قائم بذاته فليس يمكن عليه العدم والحدوث واما ما حكاه أبو حامد عن الاشعرية من انهم يجوزون حدوث جوهر قائم بذاته ولا يجوزون عدمه فمذهب فى غاية الضعف لان ما يلزم فى الاعدام يلزم فى الايجاد لكنه فى الاعدام أبين ولذلك ظن انهما يفترقان فى هذا المعنى ثم ذكر جواب الفرق فى هذا الشك المتوجه عليهم فى الاعدام فقال أما المعتزلة فانهم الى قوله على وتيرة واحدة (قلت) هذا القول أسخف من ان يشتغل بالرد عليه لان الفناء والعدم اسمان مترادفان فان لم يخلق عدما لم يخلق فناء ولو قدر الفناء موجودا لكان أقصى مراتبه أن يكون عرضا ووجود عرض فى غير محل مستحيل وأيضا كيف يتصور أن يكون العدم يفعل عدما وهذا كله شبيه بقول المبرسمين (قال أبو حامد) الفرقة الثانية الى قوله وكذا الاعدام (قلت) أما الكرامية فيرون أن ههنا ثلاثة أشياء فاعل وفعل وهو الذى يسمونه ايجادا ومفعول وهو الذى تعلق به الفعل وكذلك يرون ان ههنا معدوما وفعلا يسمى اعداما وشيئا معدوما ويرون أن الفعل هو شئ قائم بذات الفاعل وليس يوجب عندهم حدوث مثل هذه الحال فى الفاعل أن يكون محدثا لان هذا من باب النسبة والاضافة وحدوث النسبة والاضافة لا يوجب حدوثا

وانما الحوادث التي توجب تغير المحل الحوادث التي تغير ذات المحل مثل تغير الشئ من البياض الى السواد ولكن قولهم ان الفعل يقوم بذات الفاعل خطأ وانما هي اضافة موجودة بين الفاعل والمفعول اذا نسبت الى الفاعل سميت فعلا واذا نسبت الى المفعول سميت انفعالا لكن الكرامية بهذا الوضع ليس يلزمهم أن يكون القديم يفعل محدثا ولا أن يكون القديم ليس بقديم كما ظنت الاشعرية لكن الذي يلزمهم أن يكون هنالك سبب أقدم من القديم وذلك أن الفاعل اذا لم يفعل ثم فعل من غير أن ينقصه في الحال التي لم يفعل فيها شرط من شروط وجود المفعول فهو بين انه قد حدث في وقت الفعل صفة لم تكن قبل الفعل في الفاعل وكل حادث فله الحدوث فيلزم أن يكون قبل السبب الاول سبب ويمر ذلك الى غير نهاية وقد تقدم ذلك (قال أبو حامد) الفرقة الثالثة الى قوله الى غير النهاية (قلت) هذا القول في غاية السقوط وان كان قال به كثير من القدماء أعني أن الموجودات في سيلان دائم وتكاد لا تتناهى المحالات التي تلزمه وكيف يوجد موجود يفنى بنفسه فيفنى الوجود بفنائه فانه ان كان يفنى بنفسه فيوجد بنفسه وان كان ذلك كذلك لزم أن يكون الشئ الذي به صار موجودا بعينه كان فانيا وذلك محال وذلك ان الوجود ضد الفناء وليس يمكن أن يوجد الضدان لشئ من جهة واحدة ولذلك ما كان موجودا محضا لم يتصور فيه فناء وذلك لانه ان كان وجوده يقتضي عدمه فسيكون موجودا معدوما في آن واحد وذلك مستحيل وأيضا فان كانت الموجودات انما تبقى بصفة باقية في نفسها فهل عدمها الباقية لها من جهة ماهية موجودة أو معدومة ومحال أن يكون لها ذلك من جهة انها معدومة فقد بقي أن يكون البقاء لها من جهة ماهي موجودة فاذا كل موجود يلزم أن يكون باقيا من جهة ماهو موجود والعدم أمر طارئ عليه فما الحاجة ليت شعري هل تبقى الموجودات ببقاء وهذا كله تشبيه بالفساد الذي يكون في العقل والحل عن هذه الفرقة فاستحالة قولهم أبين من أن يحتاج الى المعاندة (قال أبو حامد) الفرقة الرابعة الى قوله صوزما (قلت) أما من يقول بأن الاعراض لا تبقى زمانين وان وجودها في الجواهر هو شرط في بقاء الجواهر فهو لا يفهم في قوله من التناقض وذلك انه ان كانت الجواهر شرطا في وجودها اذ كان لا يمكن أن توجد الاعراض دون جواهر تقوم بها فوضع الاعراض شرطا في وجود الجواهر يوجب أن تكون الجواهر شرطا في وجود نفسها ومحال أن يكون الشئ شرطا في وجود نفسه وأيضا كيف تكون شرطا وهي لا تبقى زمانين وذلك ان الآن الذي يكون نهاية العدم الموجود منها ومبدأ الموجود الجزء الموجود منها اذ كان يجب أن يفسد في ذلك الآن الجوهر فان ذلك الآن ليس فيه شئ من الجزء المعدوم ولا شئ من الجزء الموجود وذلك انه لو كان فيه جزء من الشئ المعدوم لما كان نهاية له وكذلك لو كان فيه جزء من الشئ الموجود وبالجملة ان يجعل ما لا يبقى زمانين شرطا في بقاء وجود ما يبقى زمانين بعيد فان الذي يبقى زمانين أحرى بالبقاء من الذي لا يبقى زمانين لان الذي لا يبقى زمانين وجوده في الآن وهو السيال والذي يبقى زمانين وجوده ثابت وكيف تكون السيال شرطا في وجود الثابت أو كيف يكون ما هو باقيا بالنوع شرطا في بقاء ما هو باق بالشخص هذا كله هذيان وينبغي أن يعلم أن من ليس يضع هيولى للشئ الكائن انه يلزمه أن يكون الموجود بسيطا فلا يمكن فيه لان البسيط لا يتغير ولا ينقلب جوهره الى جوهر آخر ولذلك يقول أبقراط لو كان الانسان من شئ واحد لما كان يألم بذاته أي لما كان يفسد ويتغير وكذلك كان يلزم أن لا يتكون بل كان يتكون

قوله وكل ما هو عقل محض فجميع المعقولات مكشوفة له فان هذه المقدمة غير ضرورية ولا قام عليها برهان وما ذكر من ان المانع عن ادراك الاشياء التعلق بالمادة والاشتغال بها وهو منتف في المجردات المحضة مدفوع بانه لم لا يجوز أن تكون مانع آخر غير التعلق بالمادة يوجد في بعض المجردات وفيه بحث اذ لا يخفى انه اذا أريد بالعقل انه يعقل سائر الاشياء لا تكون المقدمة القائلة كل موجود لا في مادة فهو عقل عين الدعوى كيف وهذه قضية كلية والدعوى جزئية مندرجة تحتها وان مرادهم بالعقل المحض ليس أحد ما ذكر في الترديد بل ما من شأنه أن يكون معقولا وأيضا قوله في تقرير الاستدلال وكل ما هو عقل محض فجميع المعقولات مكشوفة له ليس موافقا لكلام المحققين منهم لانهم ما استدلوا بهذا الدليل على عموم علمه بجميع المعلومات بل على علمه بغيره في الجملة كما أشرنا اليه ثم قوله ونفس الآدمي مشغولة الخ لا يطابق ما ذكروا في أحوال النفوس البشرية بعد المفارقة حيث قالوا ان النفوس التي لم تكتسب الكمالات حال تعلقها بالابدان فهي ان كانت عالمة بأن لها كمالات صارت معذبة باشتياقها الى حصولها وعدم تمكنها من تحصيلها سواء كانت متصفة باضداد الكمالات كالنفوس المعتقدة للاباطيل المضادة للحق أولا كنفوس المعرضين والمهملين الذين لم تحصل لهم الاعتقادات الحقة ولا الباطلة والفرق ان المتصفة باضداد الكمال يكون عذابها مؤبدا بخلاف ما فاتهما معذبان ما بقي الاشتياق الى الكمال لانها حينئذ تكون مشتاقة الى ما لا تتمكن من تحصيله وان لم تكن عالمة بان لها كمالات كنفوس البله والاطفال والمجانين لم يكن لها ألم الشوق ولا لذة الكمال وهذا الكلام منهم يدل على ان النفس انما يحصل لها الكمالات بواسطة البدن الذي هو آلة لها في أعمالها فاذا تجردت عنها قبل تحصيلها بقيت فارغة عن الكمالات وكان استعداد النفس عندهم للعلوم والكمالات استعدادا قاصرا يحتاج الى تكمل استعدادها بواسطة الآلات البدنية حتى يفيض عليها من المبادي المفارقة ما تم استعدادها له ثم انه رحمه الله نقل عن الشيخ مسلكا آخر وهو ان العالم فعل

الله تعالى والفاعل يجب أن يكون عالما بفعله فيكون البارى عالما بالعالم وهو المطلوب ثم اعترض عليه بوجهين (أحدهما) ان الفعل قسمان ارادى وطبيعى وكون الفاعل عالما بفعله انما يلزم فى الفعل الارادى لا الطبيعى والعالم عندهم صادر عنه تعالى طبعا واضطرارا لا قصدا واختيارا فلا يلزم كونه عالما (وثانيهما) هو انه وان سلم ان صدور الشئ عن الفاعل يقتضى علم الفاعل به لكن الصادر عندهم من الله تعالى ليس الا العقل الاول فلا يثبت بهذا الدليل كون الكل معلوما له فان علم الفاعل بما يصدر عنه بالواسطة لا يلزم فى الفعل الارادى فكيف فى الطبيعى فان حركة الحجر من فوق جبل قد تكون بتحرك ارادى يوجب العلم باصل الحركة ولا يوجب العلم بما يتولد منه من مصادمته وكسر غيره (قال رحمه الله) فهذا أيضا لا جواب لهم عنه وأقول هذا الاستدلال لم أجده فى كلام أحد من الحكماء ولا فى كلام النقل عنهم ولا يطابق أصولهم وقواعدهم أيضا فانهم يسندون الافعال الى طبائع لا شعور لها أصلا وأظن انه تغيير للمسلك الذى نقلنا عنهم وهو انه تعالى يعلم ذاته وذاته علة لما عداه والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول بحذف بعض مقدماته أعنى كونه عالما بالعلم وان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول والاكتفاء فى الاستدلال بمجرد العلية ثم ان القول بان صدور العالم عنه تعالى عندهم بالطبع والاضطرار لا بطريق الارادة والاختيار ليس كما ينبغى لانهم لا يقولون بان فاعليته تعالى كفاعلية المجبورين من ذوى الطبائع الجسمانية بل ذهبوا الى انه تعالى قادر بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل الا ان مشيئة الفعل لازم له لذاته وعدم مشيئة الفعل ممتنع وصدق الشرطية لا يقتضى وقوع المقدم ولا امكانه ومشيئته تعالى عندهم لا تزيد على علمه بوجه النظام الاكمل فلا يصلح الاستدلال بها على علمه ولذلك لم يقع الاستدلال منهم على علمه تعالى بمشيئته كما وقع للمتكلمين بناء على ان مشيئته زائدة على علمه ومترتبة عليه وما ذكره فى جوابه الثانى من ان الكل لم يوجد من الله تعالى ابتداء بل بالواسطة وما يصدر عن الفاعل

موجود لم يزل ولا يزال وأما ما حكاه عن ابن سينا من الفرق فى ذلك بين الحدوث والفساد فى النفس فلا معنى له (قال أبو حامد) مجيبا للفلاسفة والجواب أن ما ذكروه الى قوله اضافته الى القدرة (قلت) هذا كله قول سفسطائى خبيث فان الفلاسفة لا ينكرون وقوع عدم الشئ عند افساد المفسد له لكن لا بان المفسد له تعلق فعله بعدمه بما هو عدم وانما تعلق فعله بنقله من الوجود الذى بالفعل الى الوجود الذى بالقوة فتبعه وقوع العدم وحدوثه فعلى هذه الجهة ينسب العدم الى الفاعل وليس يلزم من وقوع العدم اثر فعل الفاعل فى الموجود أن يكون الفاعل فاعلا له أولا وبالذات فهو لما سلم له فى هذا القول انه تقع العدم ولا بد اثر فعل المفسد فى الفاسد لزم أن يقع العدم بالذات وأولا من فعله وذلك لا يمكن فان الفاعل لا يتعلق فعله بالعدم بما هو عدم أعنى أولا وبالذات وكذلك لو كانت الموجودات المحسوسة بسيطة لما تكونت ولا فسدت الا لو تعلق فعل الفاعل أولا وبالذات بالعدم وانما يتعلق فعل الفاعل بالعدم بالعرض وثانيا وذلك بنقله المفعول من الوجود الذى بالفعل الى وجود آخر فيلحق عن هذا الفعل العدم مثل تغير النار الى الهواء فانه يلحق ذلك عدم النار وهكذا هو الامر عند الفلاسفة فى الوجود والعدم (قال أبو حامد) وما الفرق بينكم الى قوله معقول (قلت) طريان العدم على هذه الصفة صحيح وهو الذى تضعه الفلاسفة لانه صادر عن الفاعل بالقصد الثانى وبالعرض وليس يلزم من كونه صادرا أو معقولا أن يكون بالذات وأولا والفرق بين الفلاسفة وبين من ينكر وقوع العدم ان الفلاسفة ليس ينكرون وقوع العدم أصلا وانما ينكرون وقوعه أولا وبالذات عن الفاعل فان الفاعل لا يتعلق فعله بالعدم ضرورة أولا وبالذات وانما وقوع العدم عندهم تابع لفعل الفاعل فى الوجود فهو الذى يلزم من قال ان العالم ينعدم الى لا موجود أصلا (قال أبو حامد) فان قيل هذا انما يلزم على مذهب من الى قوله عدم السواد (قلت) هذا جواب عن الفلاسفة فاسد لان الفلاسفة لا ينكرون أن العدم طار وواقع عن الفاعل لكن لا بالقصد الاول كما يلزم من يضع أن الشئ ينتقل الى العدم المحض بل العدم عندهم طار عند ذهاب صورة المعدوم وحدوث الصورة التى هى ضد ولذلك كانت معاندة أبى حامد لهذا القول معاندة صحيحة (قال أبو حامد) وهذا فاسد من وجهين الى قوله الى قادر (قلت) هو طار معقول وينسب الى قادر لكن بالعرض لا بالذات لانه لا يتعلق فعل الفاعل بالعدم المطلق ولا بعدم شئ ما لانه ليس يقدر القادر أن يصير الموجود معدوما أولا وبالذات أى يقلب عين الوجود الى عين العدم وكل من لا يضع مادة فلا ينفك عن هذا الشك أعنى انه يلزمه أن يتعلق فعل الفاعل بالعدم أولا وبالذات وهذا كله بين فلا معنى للاكثار فيه ولهذا قالت الحكماء ان المبادى للامور الكائنة الفاسدة اثنان بالذات وهما المادة والصورة وواحد بالعرض وهو العدم لانه شرط فى حدوث الحادث أعنى أن يتقدمه فاذا وجد الحادث ارتفع العدم واذا فسد وقع العدم (قال أبو حامد) الوجه الثانى من الاعتراض الى قوله او وجودا (قلت) بل يفترق أشد الافتراق اذا وضع العدم صادرا عن الفاعل كصدور الوجود عنه وأما اذا وضع الوجود أولا والعدم ثانيا أى وضع حادثا عن الفاعل بتوسط ضرب من الوجود عنه وهو تصييره الوجود الذى بالفعل الى القوة فابطال الفعل الذى هو الملكة فى المحل فهو صحيح ولا يمتنع الفلاسفة من هذه الجهة ان ينعدم العالم بان ينتقل الى صورة أخرى لان العدم يكون ههنا تابعا وبالعرض وانما الذى يمتنع عندهم ان

أن يعدم الشيء إلى لا موجود أصلا لأنه لو كان ذلك كذلك لكان الفاعل يتعلق فعله بالعدم أولا وبالذات فهذا القول كله أخذ فيه بالعرض على أنه بالذات فألزم الفلاسفة منه ما قالوا بامتناعه وأكثر الأقاويل التي ضمن هذا الكتاب هي من هذا القبيل ولذلك كان أحق الأسماء بهذا الكتاب كتاب التهافت المطلق أو تهافت أبي حامد لا تهافت الفلاسفة وكان أحق الأسماء بهذا الكتاب كتاب التفرقة بين الحق والتهافت من الأقاويل (قال أبو حامد) المسئلة الثالثة في بيان تلبيسهم بقولهم إن الله تعالى فاعل العالم وصانعه وأن العالم صنعته وفعله وبيان أن ذلك مجاز عندهم وليس بحقيقة إلى قوله والعالم مركب من مختلفات فكيف يصدر عنه الفعل (قلت) قوله أما الذي في الفاعل فهو أنه لا بد وأن يكون مريدا مختارا عالما بما يريده حتى يكون فاعلا لما يريده فكلام غير معروف بنفسه وحد غير معترف به في فاعل العالم إلا لو قام عليه برهان أو صح نقل حكم الشاهد فيه إلى الغائب وذلك أنا نشاهد الأشياء الفاعلة المؤثرة صنفين صنف لا يفعل إلا شيئا واحدا فقط وذلك بالذات مثل الحرارة تفعل حرارة والبرودة تفعل برودة وهذه هي التي تسميها الفلاسفة فاعلات بالطبع والصنف الثاني أشياء شأنها أن تفعل الشيء في وقت وتفعل ضده في وقت آخر وهي التي مريدة ومختارة وهذه إنما تفعل عن علم وروية والفاعل الأول سبحانه منزه عن الوصف بأحد هذين الفعلين على الجهة التي يوصف بها الكائن الفاسد عند الفلاسفة وذلك أن المختار والمريد هو الذي ينقصه المراد والله سبحانه لا ينقصه شيء يريده والمختار هو الذي يختار أحد الأفضلين لنفسه والله لا يعوزه حالة فاضلة والمريد هو الذي إذا حصل المراد كفت إرادته وبالجملة فالإرادة هي انفعال وتغير والله سبحانه منزه عن الانفعال والتغير وكذلك هو أكثر تنزيها عن الفعل الطبيعي لأن فعل الشيء الطبيعي هو ضروري في جوهره وليس ضروريا في جوهر المريد ولكنه من تتمته وأيضا فإن الفعل الطبيعي ليس يكون عن علم والله تعالى قد تبرهن أن فعله صادر عن علم فالجهة التي بها صار الله فاعلا ليس بينا في هذا الموضع إذ كان لا نظير لإرادته في الشاهد فكيف يقال إنه لا يفهم من الفاعل إلا ما يفعل عن روية واختيار ويجعل هذا الحد له مطردا في الشاهد والغائب والفلاسفة لا يعترفون باطراد هذا الحد فيلزمهم إذا نفوا هذا الحد من الفاعل الأول أن ينفوا عنه الفعل هذا بين بنفسه وقائل هذا هو الملبس لا الفلاسفة فإن الملبس هو الذي يقصد الغلط لا الحق وإذا أخطأ في الحق فليس يقال فيه إنه ملبس والفلاسفة معلوم من أمرهم أنهم يطلبون الحق فهم غير ملبسين أصلا ولا فرق بين من يقول إن الله تعالى مريد بإرادة لا تشبه إرادة البشر وبين من يقول إنه عالم بعلم لا يشبه علم البشر وأنه كما لا تدرك كيفية علمه كذلك لا تدرك كيفية إرادته (قال أبو حامد) ونحقق كل واحد إلى قوله وهو محال (قلت) حاصل هذا القول أمران اثنان (أحدهما) أنه لا يعد في الأسباب الفاعلة إلا من فعل بروية واختيار فإن فعل الفاعل بالطبع لغيره لا يعد في الأسباب الفاعلة (والثاني) أن الجهة التي بها يرون أن العالم صادر عن الله تعالى هي مثل لزوم الظل للشخص والضياء للشمس والهوي إلى أسفل للحجر وهذا ليس يسمى فعلا لأن الفعل غير منفصل من الفاعل (قلت) وهذا كله كذب وذلك أن الفلاسفة يرون أن الأسباب أربعة الفاعل والمادة والصورة والغاية وأن الفاعل هو الذي يخرج غيره من القوة إلى الفعل ومن العدم إلى الوجود وأن هذا الإخراج ربما كان عن روية واختيار وربما كان

بالواسطة لا يلزم أن يكون معلوما له في الفعل الإرادي فكيف في الطبيعي مسلم عندهم إذا لم يكن الفاعل عالما بخصوصية العلة التامة لكن هذا لا يضرهم لأن الموجب لعلم المعلول عندهم ليس الفاعلية بل العلم بالعلة التامة وقوله فإن حركة الحجر من فوق جبل بتحريك إرادي لا يوجب العلم بما يتولد منه بواسطته من مصادمته وكسر غيره غير متوجه عليهم لأن تمام العلة ليس بمعلوم هنا للمحرك فلا تكون الحركة بتمامها معلومة أيضا فلا يعلم ما يتولد منها لأن ما يتولد من الحركة إنما ٤١ يتولد من خصوصية الحركة الواقعة في مسافة مخصوصة على وجه مخصوص وعلم الفاعل لم يتعلق بهذه الخصوصية لعدم العلم بعلتها التامة على أن حركة الحجر ليست بفعل للمحرك المريد ولا المحرك المريد فاعلا لها بل الفاعل لحركة الحجر من فوق جبل هو طبيعته بواسطة الميل الطبيعي والقسري المستفاد من المحرك المريد والذي يفعله المريد بإرادته هو حركة أعضائه نعم يقال في العرف إنه فاعل لحركة الحجر لكن الكلام في الفاعل الحقيقي لا في الفاعل بحسب العرف

﴿الفصل الثالث عشر في تعجيزهم عن إقامة الدليل على أن الأول يعلم ذاته ولهم فيه طريقان﴾

(الأول) أنهم يثبتون أنه تعالى يعلم غيره بما ذكرناه من المسلك الأول في المسئلة المتقدمة ثم يقولون كل من يعقل غيره أمكنه بالإمكان العام أن يعقل كونه عاقلا لذلك الغير وإلا جاز أن يكون أحدنا عالما بالمجسطي والمخروطات وسائر العلوم الدقيقة الكثيرة المباحث المثبتة بالدلائل القطعية ولكن لا يمكنه أن يعلم أنه عالم به وإن التفت إليه وبالغ في الاجتهاد وذلك سفسطة ظاهرة فواجب الوجود أمكنه أن يعقل كونه عاقلا لغيره وكل ما أمكن بالإمكان العام لواجب الوجود يجب له لما عرفت فواجب الوجود يجب له أن يعقل كونه عاقلا لغيره وذلك يتضمن علمه بذاته فثبت كونه عاقلا لذاته وهو المطلوب (الطريق الثاني) هو ما ذكر في المسلك الثاني لإثبات كونه تعالى عالما بغيره من أن ذاته تعالى مجرد قائم بذاته وكل مجرد كذلك فإن ذاته المجردة

حاضرة لذاتها المجردة القائمة بذاته غير غائبة عنه وكل ما كان كذلك لابد وان يعقل ذاته لان التعقل ليس الاحضور الماهية المجردة
للمجرد القائم بذاته فثبت أنه تعالى يعقل ذاته وهو المطلوب والحاصل انهم تارة يثبتون أوّلا انه تعالى يجب أن يكون عالما بغيره ثم
يثبتون انه يلزم من كونه عالما بغيره كونه عالما بذاته كما فى الطريق الاوّل وتارة يقلبون الامر فيثبتون أوّلا انه يجب أن يكون عالما بذاته
ثم يثبتون انه يلزم من كونه عالما بذاته كونه عالما بغيره كما فى الطريق الثانى وقد عرفت الجواب من الطريقين باقدمناه
فى المسئلة المتقدمة فتذكر
والذى يخص الطريق
الاوّل هنا أن يقال لانسلم
أن كل من عقل غيره
أمكنه أن يعقل كونه
عاقلا لذلك الغير ولم لايجوز
أن يكون من خاصية بعض
المجردات أن يعقل
المعقولات ويمتنع عليه
أن يعقل انه يعقلها
والقياس على مايجده
الانسان من نفسه لايفيد
حكما كليا يقينيا

﴿الفصل الرابع عشر فى
ابطال قولهم ان الاوّل
لايعلم الجزئيات على وجه
كونها جزئيات﴾

قالوا الجزئيات المتشكلة
سواء كانت دائمة كاجرام
الافلاك الثابتة على
أشكالها أو متغيرة كالمركبات
العنصرية التى تتكون
وتفسد لايعلمها الاوّل تعالى
من حيث هى جزئيات
متشكلة بل يعلمها على
وجه كلى لا على معنى انه
لايعلم الا ماهيتها الكلية
فقط بل على معنى انه يعلم
الماهية الكلية موصوفة
بصفات كلية أيضا
لاتجتمع فى الخارج الا فى
شخص واحد فيحصل علم
كلى مطابق لشخص جزئى بحسب الخارج وان لم يمتنع فرض صدقه على كثيرين وكذا لايعلم الجزئيات وأيضا
المتغيرة الزمانية سواء كانت متشكلة كالاجسام أوّلا كالنفوس على وجه كونها جزئيات فانه تعالى وان كان يعلم جميع الحوادث
الجزئية وأزمنتها الواقعة هى فيها لكنه يعلمها علما متعاليا عن الدخول تحت الازمنة باعتبار أوصافها الثلاثة فلايعزب عن علمه
مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء مثلا يعلم ان القمر يتحرك كل يوم كذا درجة والشمس كذا درجة وبين منطقتى فلكيهما تقاطعا

بالطبع وانهم ليس يسمون الشخص بفعله الطبيعى فاعلا الا مجازا لانه غير منفصل عنه والفاعل ينفصل
عن المفعول باتفاق وهم يعتقدون ان البارى سبحانه منفصل عن العالم فليس هو عندهم من هذا
الجنس ولا هو أيضا فاعل بمعنى الفاعل الذى فى الشاهد لا ذو الاختيار ولا غير ذى الاختيار بل هو
فاعل هذه الاسباب مخرج الكل من العدم الى الوجود وحافظه على وجه أتم وأشرف مما هو فى
الفاعلات المشاهدة فلا يلزمهم شئ من هذا الاعتراض وذلك انهم يرون ان فعله صادر عن علم ومن غير
ضرورة داعية اليه لا من ذاته ولا لشئ من خارج بل لمكان فضله وجوده وهو ضرورة مريد مختار فى
أعلى مراتب المريدين المختارين اذ لا يلحقه النقص الذى يلحق المريد فى الشاهد وهذا هو نص كلام
الحكيم امام القوم فى بعض مقالاته المكتوبة فى علم ما بعد الطبيعة أن قوما قالوا كيف أبدع الله العالم
لا من شئ وفعله شيأ من لا شئ (قلنا) فى جواب ذلك أن الفاعل لا يخلو من أن تكون قوته كنحو قدرته
وارادته كنحو ارادته وارادته كنحو حكمته أو تكون القوة أضعف من القدرة والقدرة أضعف من الارادة
والارادة أضعف من الحكمة فان كانت بعض هذه القوى أضعف من بعض فالعلة الاولى لامحالة ليس
بينها وبيننا فرق وقد لزمها النقص كلزومنا وهذا قبيح جدا أو يكون كل واحد من هذه القوى فى غاية
التمام متى أراد قدر ومتى قدر قوى وكلها بغاية الحكمة وقد وجد يفعل ما شاء كما يشاء من لا شئ وانما
يتعجب من هذا النقص الذى فينا (وقال) كل ما فى هذا العالم فانما هو مربوط بالقوة التى فيه من الله
تعالى ولولا تلك القوة التى للاشياء لم تثبت طرفة عين (قلت) الموجود المركب ضربان ضرب التركيب
فيه معنى زائد على وجود المركبات وضرب وجود المركبات فى تركيبها مثل وجود المادة مع الصورة
وهذا الضرب من الموجودات ليس يوجد فى العقل تقدم وجودها على التركيب بل التركيب هو علة
الوجود وهو متقدم على الوجود فان كان الاوّل سبحانه علة تركيب أجزاء العالم التى وجودها فى
التركيب فهو علة وجودها ولابد وكل من هو علة وجود شئ ما فهو فاعل له هكذا ينبغى أن يفهم الامر
على مذهب القوم ان صح عند الناظر مذهبهم (قال أبو حامد) مجيبا عن الفلاسفة (فان قيل) كل
موجود الى قوله كقول افعل وما فعل (قلت) حاصل هذا الكلام جوابان أحدهما ان كل ما كان
واجبا بغيره فهو مفعول الواجب بذاته وهذا الجواب معترض لان الواجب بغيره ليس يلزم أن يكون
الذى به وجب وجوده فاعلا الا أن يطلق عليه حقيقة الفاعل وهو المخرج من القوة الى الفعل وأما
الجواب الثانى وهو ان اسم الفاعل كالجنس لا يفعل باختيار ولا يفعل بالطبع فهو كلام صحيح ويدل
عليه ما حددنا به اسم الفاعل لكن هذا الكلام يوهم ان الفلاسفة لا يرون انه مريد وهذه التسمية غير
معروفة بنفسها أعنى ان كل موجود اما أن يكون واجب الوجود بذاته أو موجودا بغيره (قال أبو
حامد) رادا على الفلاسفة قلنا هذه التسمية الى قوله الصادقة (قلت) أما قوله انه ليس يسمى كل سبب
فاعلا فحق وأما احتجاجه على ذلك بأن الجماد لا يسمى فاعلا فكذب لان الجماد اذا نفى عنه الفعل فانما
ينفى عنه الفعل الذى يكون عن العقل والارادة لا الفعل المطلق اذ نجد لبعض الموجودات الجامدة
ايجادات يخرج أمثالها من القوة الى الفعل مثل النار التى تقلب كل رطب ويابس نارا أخرى مثلها
وذلك بأن يخرجها عن الشئ الذى هى فيه بالقوة الى الفعل ولذلك كل ما ليس فيه قوة ولا استعداد
لقبول فعل النار فليست النار فاعلة فيه مثلها وهم يجوزون أن تكون النار فاعلة وستأتى هذه المسئلة

على التناسف فيحصل لها بحركتها مقابلة يوم كذا بان تكون الشمس فى احدى نقطتى التقاطع والقمر فى الأخرى فيتوسط الارض بينهما فينخسف القمر فى عقدة الرأس مثلا وهذا العلم ثابت له تعالى حال المقابلة وقبلها او بعدها ليس فى علمه كان وكائن ويكون ولا يلزم منه خلوه تعالى عن ادراك بعض ما هو واقع لان الزمان ليس له بالنسبة اليه تعالى هذه الاوصاف الثلاثة وليس بعض الازمنة بالنسبة الى علمه تعالى حالا وبعضها ماضيا وبعضها مستقبلا حتى يلزم من عدم علمه بهذا الوجه خلوه عن ادراك بعض ما هو واقع و بهذا التحرير ظهر ضعف ماذكره الامام الغزالى رحمه الله من ان هذه القاعدة يعنى عدم علمه تعالى بالجزئيات على وجه كونها جزئيات يلزم منها ان زيدا لو أطاع الله او عصاه لم يكن الله عالما بما يتجدد من احواله لانه لا يعرف زيدا بعينه فانه شخص وأفعاله حادثة بعد أن لم تكن واذا لم يعرف الشخص لم يعرف أحواله وافعاله بل لا يعرف كفر زيد ولا اسلامه وانما يعرف كفر الانسان واسلامه مطلقا كليا لا مخصوصا بالاشخاص و يلزم على هذه القاعدة أيضا أن يقال تحدى محمد عليه الصلاة والسلام بالنبوة وهو لم يعرف فى تلك الحالة انه تحدى بها وكذلك الحال مع كل نبى معين وانه انما يعلم ان من الناس من يتحدى بالنبوة وأن صفة أولئك كذا وكذا وأما النبى بشخصه فلا يعرفه فان ذلك يعرف بالحس والاحوال الصادرة منه لا يعرفها لانها احوال تنقسم بانقسام الزمان من شخص معين و يوجب ادراكها على اختلافها تغيرا فيلزم منه استئصال الشرائع بالكلية (وانما قلنا) انه ظهر ضعف ماذكره الامام لانه تعالى وان لم يعلم الجزئيات الجسمانية عندهم كما نعلمها بحواسنا الا انه يعلم كل واحد منها على وجه لا ينطبق فى الخارج الا على معلومه دون ما عداه وبهذا القدر يحصل التميز بين الاشخاص وكذا يعلم أحواله وافعاله على وجه يتميز به كل منها عن الآخر واوقاتها المعينة الا انه لما لم يكن بالنسبة اليه تعالى ماض وحال ومستقبل لم يعلم ان بعضها واقع الآن وبعضها فى الماضى وبعضها فى المستقبل انه اليه عن الخ... تحول

وأيضا فلا يشك احد ان فى أبدان الحيوان قوى طبيعية تصير الغذاء جزءا من المتغذى وبالجملة تدبر بدن الحيوان تدبيرا لو توهمناه مرتفعا لهلك الحيوان كما يقول جالينوس و بهذا التدبير نسميه حيا و بعدم هذه القوى فيه يسمى ميتا (ثم قال) فان سمى الجماد فاعلا الى قوله من الحيوان (قلت) أما اذا سمى فاعلا يراد به انه يفعل فعل المريد فهو مجاز كما انه اذا قيل انه يطلب فانه مريد وأما اذا أريد به انه يخرج غيره من القوة الى الفعل فهو فاعل حقيقة بالمعنى التام (ثم قال) وأما قولكم الى قوله تتضمن الارادة العلم بالضرورة (قلت) أما قولهم ان الفاعل ينقسم الى مريد والى غير مريد فحق ويدل عليه حد الفاعل وأما تشبيهه اياه بقسم الارادة الى ما يكون بعلم و بغير علم فباطل لان الفعل بالارادة يوجد فى حده العلم فكانت القسمة هدرا وأما قسمة العلم فليس يتضمن العلم اذ قد يخرج من العدم الى الوجود غيره من لا علم له وهذا بين ولذلك قال العلماء فى قوله تعالى جدارا يريد أن ينقض انه استعارة (ثم قال) وأما قولكم الى قوله وهو عالم بما اراده (قلت) هذا كلام لا يشك أحد فى خطئه فان ما أخرج غيره من العدم الى الوجود أى فعل فيه شيأ لا يقال فيه انه فاعل بمعنى التشبيه لغيره بل هو فاعل بالحقيقة اذ كون حد الفاعل منطبقا عليه وقسمة الفاعل الى ما يفعل بطبعه والى ما يفعل باختياره ليس بقسمة اسم مشترك وانما هى قسمة جنس ولكان هذا كان قول القائل الفاعل فاعلان فاعل بالطبع وفاعل بالارادة قسمة صحيحة اذ المخرج من القوة الى الفعل غيره ينقسم الى هذين القسمين (قال أبو حامد) الا انه لما تصور الى قوله هؤلاء الاغبياء (قلت) هذه منزلة ممن ينسب الى العلم أن يأتى بمثل هذا التشبيه الباطل والعلة الكاذبة فى كون النفوس متشبثة بقسمة الفعل الى الطبع والى الارادة فان أحدا لا يقول نظر بعينه و بغير عينه وهو يعتقد أن هذا قسمة النظر وانما يقول نظر بعينه تقديرا للنظر الحقيقى وتبعيدا لمن أن يفهم منه النظر المجازى ولذلك قد يرى العقل انه اذا فهم من رآه انه المعنى الحقيقى من أول الامر أن تقييده النظر بالعين قريبا من أن يكون هدرا وأما اذا قال فعل بطبعه وفعل باختياره فلا يختلف احد من العقلاء ان هذه قسمة للفعل ولو كان قوله فعل بارادته مثل قوله نظر بعينه لكان قوله فعل بطبعه مجازا والفاعل بالطبع أثبت فعلا فى المشهور من الفاعل بالارادة لان الفاعل بالطبع لا يخل بفعله وهو يفعل دائما والفاعل بالارادة ليس كذلك ولذلك ليس لخصومهم أن يعكسوا عليهم فيقولون بل قوله فعل بطبعه هو مثل قوله نظر بعينه وقوله فعل بارادته مجاز سيما على مذهب الاشعرية الذين يرون أن الانسان ليس له اكتساب ولا له فعل مؤثر فى الموجودات فان كان الفاعل الذى فى الشاهد هكذا فمن أين ليت شعرى قيل ان رسم الفاعل الحقيقى فى الغائب هو أن يكون عن علم وارادة (قال أبو حامد) مجيبا عن الفلاسفة فان قيل تسمية الفاعل الى قوله من غير مستند (قلت) حاصل هذا القول هو احتجاج مشهور وهو أن يسمى من يؤثر فى الشئ وان لم يكن له اختيار فاعلا لا حقيقيا لا مجازا هو جواب جدلى فلا يعتبر فى الجواب (قال أبو حامد) مجيبا لهم والجواب ان كل الى قوله ولا فاعلا الا مجازا (قلت) هذا الجواب هو من أفعال المغالطين الذين ينتقلون من تغليط الى تغليط وأبو حامد أعظم مقاما من هذا ولكن لعل أهل زمانه اضطروه الى هذا الكتاب لينفى عن نفسه الظنة بانه يرى رأى الحكماء وذلك ان الفعل ليس ينسبه أحد الى الآلة وانما ينسبه الى المحرك الاول والذى قتل بالنار والفاعل

تحت الازمنة باعتبار ذاته وصفاته بل يعلم كلا من الاشخاص وأحوالها وأفعالها بحيث يتميز عنده كل منها عن الآخر وهذا القدر كاف في اجراء أحكام الشرائع واحتجوا على الاول بان ادراك الجزئيات المتشكلة سواء كانت دائمة أو متغيرة انما يكون بآلة جسمانية متحيزة والاول تعالى مجرد بالكلية والمجرد بالكلية لا يدرك بآلة جسمانية والالكان مستكملا بالمادة كالنفس فلا يكون مجردا عنها تجردا تاما وهذا محال (وأجيب) بانا لانسلم ان ادراك الجزئيات المتشكلة لا يكون الا بآلات جسمانية وانما يلزم ان لو كان ادراكها بحصول صورها عند المدرك وهو ممنوع ولم لا يجوز أن يكون العلم اضافة محضة أو صفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة فلا يحتاج الى آلة جسمانية وزيفانه لو كان العلم اضافة محضة أو صفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة لزم أن لا يكون الاول تعالى عالما بالحوادث قبل وجودها في الخارج اذ لا وجود لها في الخارج وهو ظاهر ولا في العقل لان المفروض أن لا صورة ولا تحقق للاضافة سواء كانت اضافة الذات أو اضافة الصفات قبل تحقق المضاف اليه وأجيب بانا لانسلم أن الاضافة متوقفة على تحقق المضاف اليه بل على امتيازه الذي لا يتوقف على تحقق المضاف اليه لا في الخارج ولا في العقل وقد يعد هذا مكابرة وعلى أصل الاعتزال لا اشكال لان المعدومات الممكنة لها ثبوت في الخارج حال عدمها وتمايز ويكفي في تحقق الاضافة ثبوت المضاف اليه وتميزه من غير أن يكون له وجود لا في الخارج ولا في الذهن على أن ما ذكر كلام على السند فليتأمل

(واحتجوا) على الثاني بان العلم بالاشياء الزمانية من حيث كونها زمانية يوجب التغير في علمه وهو على الله تعالى محال لان من يعتقد في الشئ المعين قبل حدوثه انه حدث ولم يحدث بعد فان اعتقاده ذلك يكون لا محالة جهلا لا انما العلم هو ان يعتقد في ذلك الحال عدمه لا وجوده اذ هو حينئذ معدوم لا موجود ثم اذا وجد فلا يجوز أن يبقى علمه الزماني بعدمه بان يعتقد انه معدوم في زمان هو موجود فيه

بالحقيقة والنار هي آلة القتل ومن أحرقته النار من غير أن يكون لانسان في ذلك اختيار ليس يقول احد انه أحرقته النار مجازا فوجه التغليط في هذا انه احتج بما يصدق مركبا على ماهو بسيط ومفرد غير مركب وهو من مواضع السفسطائيين مثل من يقول في الزنجي انه أبيض الاسنان فانه أبيض باطلاق والفلاسفة لا يقولون ان الله تعالى ليس مريدا باطلاق لانه فاعل بعلم وعن علم وفاعل أفضل الفاعلين المتقابلين مع أن كليهما ممكن وانما يقولون انه ليس مريدا بالارادة الانسانية (قال أبو حامد) مجيبا عن الفلاسفة فان قيل نحن نعني الى قوله بعد طول المعنى (قلت) حاصله تسليم القول لخصومهم ان الله تعالى ليس هو فاعلا وانما هو سبب من الاسباب التي لا يتم الشئ الا به وهو جواب ردئ لانه يلزم الفلاسفة منه أن يكون الاول مبدأ على طريق الصورة للكل على جهة ما النفس مبدأ الجسد وهذا ليس يقوله أحد منهم (ثم قال أبو حامد) مجيبا لهم فلما غرضنا الى قوله عن هذا التلبيس فقط (قلت) أما هذا القول فلازم للفلاسفة لو كانوا يقولون بأقوالهم اياه وذلك انه يلزمهم على هذا الوضع أن لا يكون للعالم فاعل لا بالطبع ولا بالارادة ولا شئ هو فاعل بغير هذين النحوين فليس ماقاله كشفا عن تلبيسهم وانما التبيين انه ينسب الى الفلاسفة ماليس من قولهم (قال أبو حامد) الوجه الثاني في ابطال كون العالم الى قوله يكون فعلا لله تعالى (قلت) أما ان كان العالم قديما لذاته وموجودا لا من حيث هو متحرك لان كل حركة مؤلفة من أجزاء حادثة فليس له فاعل أصلا وأما ان كان قديما بمعنى انه في حدوث دائم وانه ليس لحدوثه أول ولا منتهى فان الذي أفاد الحدوث الدائم أحق باسم الاحداث من الذي أفاد الاحداث المنقطع وعلى هذه الجهة فالعالم محدث لله سبحانه واسم الحدوث به أولى من اسم القدم وانما سمت الحكماء العالم قديما تحفظا من المحدث الذي هو من شئ وفي زمان وبعد العدم (ثم قال) مجيبا عن الفلاسفة فان قيل معنى الحادث الى قوله للفاعل فيه محال (قلت) هذا القول هو من جواب ابن سينا في هذه المسئلة عن الفلاسفة وهو قول سفسطائي فانه أسقط منه أحد ما يقتضيه التقسيم الخاص وذلك انه قال ان فعل الفاعل لا يخلو ان يتعلق من الحادث بالوجود أو بالعدم السابق له ومن حيث هو معدوم أو يتعلق بكليهما جميعا والمحال أن يتعلق بالعدم فان الفاعل لا يفعل عدما ولذلك يستحيل ان يتعلق بكليهما فقد بقي انه انما تعلق بالوجود والاحداث ليس شيأ غير تعلق الفعل بالوجود أعني ان فعل الفاعل انما هو ايجاد واستوى في ذلك الوجود المسبوق بعدم والوجود غير المسبوق بعدم ووجه الغلط في هذا القول ان فعل الفاعل لا يتعلق بالوجود الا في حال العدم وهو الوجود الذي بالقوة ولا يتعلق بالوجود الذي بالفعل من حيث هو بالفعل ولا بالعدم من حيث هو عدم بل بالوجود الناقص الذي لحقه العدم ففعل الفاعل لا يتعلق بالعدم لان العدم ليس بفعل ولا يتعلق بالوجود الذي لا يقارنه عدم لان كل ما كان من الوجود على كماله فليس يحتاج الى ايجاد ولا الى موجد والوجود الذي يقارنه عدم لا يوجد الا في حال حدوث المحدث ولكن ذلك لا ينفك من هذا الشك الا ان ينزل أن العالم لم يزل يقترن بوجوده عدم ولا يزال بعد يقترن كالحال في وجود الحركة وذلك أنها دائما تحتاج الى المحرك والمحققون من الفلاسفة يعتقدون ان هذه هي حال العالم الاعلى مع البارى سبحانه فضلا عما دون العالم العلوي وبهذا تفارق المخلوقات المصنوعات فان المصنوعات اذا وجدت يقترن بها عدم يحتاج من أجله الى فاعل به يستمر وجودها (قال أبو حامد) وأما قولكم ان الموجود الى قوله بفعل الفاعل فيه (قلت) ولعل العالم بهذه الصفة وبالجملة فلا يصح هذا

القول وهو أن يكون الايجاد من الفاعل الموجد يتعلق بالموجود من جهة ما هو موجود بالفعل الذى ليس فيه نقص أصلا ولا قوة من القوى لا أن يتوهم أن جوهر الموجود هو فى كونه موجدا فان الموجد المفعول لا يكون موجدا الا بموجد فاعل فان كان كونه موجدا عن موجد أمرا زائدا على جوهره لم يلزم أن يبطل الوجود اذا بطلت هذه النسبة التى بين الموجد الفاعل والموجد المفعول وان لم يكن أمرا زائدا بل كان جوهره فى الاضافة أعنى فى كونه موجدا افتتح باب بقوله ابن سينا وهذا لا يصح فى العالم لان العالم ليس موجودا فى باب الاضافة وانما هو موجود فى باب الجوهر والاضافة عارضة له وأما هذا الذى قاله ابن سينا فهو صحيح فى صور الاجرام السماوية مع ما يدركه من الصور المفارقة للمواد فان الفلاسفة يزعمون ذلك لانه قد تبين ان هنا صورا مفارقة للمواد وجودها هو تصورها وان العلم انما غاير المعلوم ههنا من قبل أن المعلوم هو فى مادة (قال أبو حامد) مجيبا للفلاسفة (والجواب) أن الفعل الى قوله من أثر الفاعل (قلت) هذا الكلام كله صحيح فان فعل الفاعل انما يتعلق بالمفعول من حيث هو متحرك والحركة من الوجود الذى بالقوة الى الوجود الذى بالفعل هى التى تسمى حدوثا وكما قال العدم هو شرط من شروط وجود الحركة عن المحرك وليس ما كان شرطا فى فعل الفاعل يلزم اذا لم يتعلق به فعل الفاعل ان يتعلق بضده كما ألزم ابن سينا لكن الفلاسفة يزعمون ذلك لانه قد تبين ان ههنا صورا مفارقة للمواد وجودها هو تصورها وان العلم انما غاير المعلوم ههنا من قبل أن المعلوم هو فى مادة (قال أبو حامد) مجيبا للفلاسفة (والجواب) الى قوله من أثر الفاعل (قلت) هذا الكلام كله صحيح فان فعل الفاعل انما يتعلق بالمفعول من حيث هو متحرك والحركة من الوجود الذى بالقوة الى الوجود الذى بالفعل هى التى تسمى حدوثا وكما قال العدم هو شرط من شروط وجود الحركة عن المحرك وليس ما كان شرطا فى فعل الفاعل يلزم اذا لم يتعلق به فعل الفاعل ان يتعلق بضده كما ألزم ابن سينا لكن الفلاسفة تزعم ان من الموجودات ما فصولها الجوهرية فى الحركة كالرياح وغير ذلك وانما السموات وما دونها من هذا الجنس من الموجودات التى وجودها فى الحركة واذا كان ذلك فهى فى حدوث دائم لم يزل ولا يزال وعلى هذا فكما أن الموجود الأزلى أحق بالوجود من الموجود الغير الأزلى كذلك ما كان حدوثه أزليا أولى باسم الحادث مما حدوثه فى وقت ما ولولا كون العالم بهذه الصفة أعنى أن جوهره فى الحركة لم يحتج العالم بعد وجوده الى البارى تعالى كما لا يحتاج البيت الى وجود البناء بعد تمامه والفراغ منه الا لو كان العالم من باب المضاف كما رام ابن سينا ان يبينه فى القول المتقدم وقد قلنا نحن ان من رام منهم ذلك هو صادق على صور الاجرام السماوية وان كان هكذا فالعالم يفتقر الى حضور الفاعل له فى حال وجوده من جهة ما هو فاعل بالوجهين جميعا أعنى لكون جوهر العالم كائنا فى الحركة وكون صورته التى بها قوامه ووجوده من طبيعة المضاف لا من طبيعة الكيف أعنى الهيئات والملكات المعدودة فى باب الكيف فان كل ما كانت صورته داخلة فى هذا الجنس معدودة فيه فهو اذا وجد وفرغ وجوده كان محتاجا الى الفاعل فهذا كله يحل لك هذا الاشتباه ويرفع عنك الحيرة التى تنشأ للناس بين هذه الاقاويل المتضادة (قال أبو حامد) مجيبا عن الفلاسفة فان قيل انا اعترفتم الى قوله الى الله تعالى (قلت) أما فى الحركة مع المحرك فصحيح وأما فى الموجود الساكن مع الموجد له أو فيما ليس

اذ لو بقى ذلك العلم بعد تمامه لكان جهلا أيضا واذا لم يبق ذلك العلم وحدث علم آخر وهو العلم بوجوده الآن كان ذلك تغيرا فى علمه تعالى والعلم بهذه الزمانيات ليس من الاضافات المجردة التى لا ترجع الى هيئة وصفة فى الذات مثل كونك يمينا وشمالا حتى يجوز التغير فيه فى حقه تعالى بل هى هيئة وصفة لها اضافة الى أمر خارج وهو المعلوم فاذا تغير المعلوم لم يكف فى ذلك تغير الاضافة فقط بل يتغير صفة الذات العالمة وذلك لان العلم يستلزم الاضافة الى معلومه المعين ولا يتعلق بغير ذلك المعلوم بل العلم المتعلق بمعلوم آخر علم مستأنف له اضافة مستأنفة بخلاف القدرة فيكون التغير فيه تغيرا فى صفة حقيقية فى ذاته تعالى وذلك مستحيل فى حقه تعالى (وأجيب) عنه بأن العلم اما اضافة محضة وتغير الاضافات فى حقه تعالى غير مستحيل عندهم أو صفة حقيقية ذات اضافة ولا نسلم انه يلزم من اضافة تغيره بتغير المعلوم تغير تلك الصفة وانما يلزم ذلك لو كان العلم صورة مساوية للمعلوم فانه حينئذ لا يتصور أن يتعلق بمعلوم آخر وان يكون علما به بل كل صورة فانما تكون علما بما هى صورة له فقط دون ما عداه وذلك أى كون العلم صورة مساوية للمعلوم ممنوع ولم لا يجوز أن يكون صفة واحدة لها اضافات وتعلقات متعددة بحسب تعدد المعلوم ولا يلزم من تغير المعلوم الا تغير تلك الاضافات دون الصفة كما فى القدرة (وأجاب عنه بعض مشايخ المعتزلة) بأن الشئ المعين قبل حدوثه يعلم منه أنه معدوم وانه سيكون موجودا فاذا وجد يعلم بالعلمين الاولين انه كان معدوما وانه موجود فان من علم بأن زيدا سيدخل البلد غدا فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم انه دخل البلد الآن اذا كان علمه هذا مستمرا بلا غفلة مزيلة له وانما يحتاج أحدنا الى علم آخر متجدد يعلم به انه دخل الآن لطريان الغفلة عن الاول وكذا من علم أن زيدا ليس فى الدار ودام هذا العلم الى أن دخلها وعلم دخوله فيها يعلم بالعلم الاول انه لم يكن فيها وانما يحتاج أحدنا الى علم متجدد يعلم به انه لم يكن فيها لطريان الغفلة عن الاول ورد هذا الجواب بوجوه (الاول) حقيقة انه

شأنه أن يسكن أو يتحرك ان فرض موجودا بهذه الصفة فتقدير صحيح فلتكن هذه النسبة اعنى حدث بين الفاعل أو العالم من جهة ما هو متحرك واما ان كل موجود يلزم ان يكون فعله مقارنا لوجوده فصحيح الا أن يعرض للوجود أمر خارج عن الطبع أو عارض من العوارض وسواء كان الفعل طبيعيا أو اراديا فانظر كيف وضعت الاشعرية موجودا قديما ومنعوا عليه الفعل فى وجوده القديم ثم أجازوه عليه حتى كان وجوده القديم انقسم الى وجودين قديمين ماض ومستقبل وهذا كله عند الفلاسفة هوس وتخليط (قال أبو حامد) مجيبا للفلاسفة فى القول المتقدم قلنا لا نحيل الى قوله من حيث انه حادث (ثم قال) مجيبا عن الفلاسفة فان قيل فان اعترفتم الى قوله وقد ظهر بهذا (قلت) هذا القول يضع فيه أن الفلاسفة قد سلموا له انهم انما يعنون بان الله فاعل بانه علة له فقط فان العلة مع المعلول وهذا انصراف منهم عن قولهم الاول لان المعلول انما يلزم عن العلة التى هى له علة على طريق الصورة أو على طريق الغاية وأما المعلول فليس يلزم عن العلة التى هى علة فاعلة بل قد توجد العلة الفاعلة ولا يوجد المعلول فكان أبو حامد كالوكيل الذى يقر على موكله بما لم يأذن له فيه بل الفلاسفة ترى أن العالم له فاعل لم يزل فاعلا ولا يزال أى لم يزل مخرجا له من العدم الى الوجود ولا يزال مخرجا وقد كانت هذه المسئلة قديما دارت بين آل ارسطاطاليس وآل أفلاطون وذلك ان أفلاطون لما قال بحدوث العالم لم يكن فى قوله شك فى انه يضع للعالم فاعلا صانعا وأما ارسطاطاليس فلما وضع انه قديم شكك عليه أصحاب أفلاطون بمثل هذا الشك وقالوا انه لا يرى أن للعالم صانعا فاحتاج أصحاب ارسطو ان يجيبوا فيه بأجوبة تقتضى ان ارسطو يرى أن للعالم صانعا وفاعلا وهذا يبين على الحقيقة فى موضعه والاصل فيه هو ان الحركة عندهم فى الاجرام السماوية بها تقوم وجودها فمعطى الحركة هو فاعل للحركة حقيقة واذا كانت الاجرام السماوية لا يتم وجودها الا بالحركة فمعطى الحركة هو فاعل الاجرام السماوية وأيضا تبين عندهم انه معطى الوحدانية التى بها صار العالم واحدا ومعطى الوحدانية التى هى شرط فى وجود الشئ المركب وهو معطى وجود الاجزاء التى وقع منها التركيب لان التركيب هو علة لها على ما تبين وهذه حال المبدا الاول سبحانه مع العالم كله وأما قولهم ان الفعل حادث فصحيح لانه حركة وانما معنى القدم فيه انه لا أول له ولا آخر ولذلك ليس يعنون بقولهم ان العالم قديم انه متقدم بأشياء قديمة لكونها حركة وهذا هو الذى لما لم تفهمه الاشعرية عسر عليهم أن يقولوا ان الله قديم وان العالم قديم ولذلك كان اسم الحدوث الدائم أحق به من اسم القدم (قال أبو حامد) الوجه الثالث فى استحالة كون العالم فعلا لله تعالى الى قوله بموجب أصلهم (قلت) اما اذا سلم هذا الاصل والتزم فيعسر الجواب عنه لكنه شئ لم يقله الا المتأخرة من فلاسفة الاسلام (ثم قال) مجيبا عن الفلاسفة فان قيل العالم بجملته الى قوله كما سبق (قلت) حاصل هذا الكلام أن الاول اذا كان بسيطا واحدا لا يصدر عنه الا واحد وانما يختلف فعل الفاعل ويكثر اما من قبل المواد ولا مواد معه أو من قبل الآلة ولا آلة معه فلم يبق الا أن يكون من قبل المتوسط بان يصدر عنه أولا واحد ومن ذلك الواحد واحد وعن ذلك الواحد واحد فتوجد الكثرة (ثم قال) رادا عليهم قلنا فيلزم عن هذا الى قوله لا يصدر عنه الا واحد (قلت) هذا

بحقيقة انه وقع بالضرورة واختلاف المعلومين يوجب اختلاف العلمين فيكون العلم باحدهما غير العلم بالآخر (لا يقال) المعلوم العلم واختلاف المتعلق لا يستلزم الا اختلاف التعلق دون اختلاف العلم لجواز أن يكون صفة واحدة تتعدد تعلقاتها بحسب تعدد المتعلقات (لانا نقول) ذلك لا يناسب رأى المعتزلة لان العلم عندهم تعلق بين العالم والمعلوم لا صفة ذات تعلق فلا يستقيم حمل كلامهم على كونه صفة ذات تعلق (الثانى) ان شرط العلم بانه وقع هو الوقوع وشرط العلم بانه سيقع هو عدم الوقوع فلو كانا واحدا لم يختلف شرطهما فضلا عن التنافى (الثالث) يمكن العلم بانه عالم بانه سيقع فى الجملة مع الجهل بانه عالم بانه وقع من جميع الوجوه وغير المعلوم غير المعلوم فلا يرد ما يتوهم ان هذا الوجه انما يدل على تغاير العلمين بالاعتبار لا بالذات كما هو المراد اذ الشئ الواحد يجوز أن يكون معلوما باعتبار مجهولا باعتبار آخر (وتحقيق كلامهم فى علمه تعالى بالجزئيات) هو ان الاشياء الزمانية التى لها تعلق بالزمان ولا يمكن وجودها بدونه هو ما يكون تغيرا تدريجيا كالحركة وما يتبعها فان لها هوية منطبقة على الزمان يمتنع وجودها بدونه أو دفعيا كالكون والفساد أو ما يكون محلا للتغير على أحد الوجهين كالاجسام فان الجسم من حيث ذاته ليس مما لا يحصل الا فى الزمان أو فى طرفه لكنه لكونه محلا للتغير يستلزم الزمان ولا يوجد بدونه وأما ما لا يكون تغيرا ولا محلا له كالمبدا الاول والعقول المفارقة فانها ليست تغيرا ولا محلا للتغير فلا تعلق لها بالزمان بوجه ولا ينقسم الزمان بالنسبة اليها الى ماض وحاضر ومستقبل كما ان الاشياء المكانية التى لازم تعلق بالمكان ولا توجد بدونه هو ما يكون له الامتدادات الثلاثة الطول والعرض والعمق أو ما يكون حالا فيما له تلك الامتدادات وأما ما ليس له تلك الامتدادات ولا حالا فيه كالمجردات فلا تعلق له بالمكان ولا تنقسم الامكنة بالقياس اليه الى قريب وبعيد ومتوسط فذاته تعالى لما لم يكن تغيرا ولا محلا للتغير بوجه لم يتصور له اختصاص بجزء من أجزاء الزمان لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته الحقيقية فلا

يتصور في حقه حال ولا ماض ولا مستقبل لأن هذه صفات عارضة للزمان بالقياس إلى ما تختص بجزء منه بل كان نسبته إلى جميع الأزمنة سواء فالموجودات من الأزل إلى الأبد معلومة له بحسب أوقاتها المعينة التي هي واقعة فيها لكن لا من حيث دخول الزمان في علمه تعالى بحسب أوصافه الثلاثة أعني الحالية والمضي والاستقبالية ولا يلزم منه خروج بعض الأشياء عن علمه تعالى لأنه لما لم يكن بالقياس إليه ماض وحال ومستقبل لم يتصور كون بعض الأشياء واقعا في الحال والماضي والمستقبل بالقياس إليه تعالى فعدم إدراكه الأشياء على هذا الوجه لا يكون جهلا وإنما يكون جهلا لو كان وقوع بعض الأشياء بالنسبة إليه تعالى في الحال أو الماضي أو المستقبل ولم يعلمها على هذا الوجه (نعم) ما ذكروه من أنه تعالى لا يعلم خصوصيات الجزئيات بل إنما يعلمها من حيث إنها ماهية مخصصة بأوصاف تختص جملتها بواحد جزئي وإن لم يمتنع نفس تصورها من وقوع الشركة يستلزم جهلها من بعض الوجوه تعالى عن قول المبطلين علوا كبيرا مع أنه مناقض لما ذهبوا إليه من أن الكل معلول للواجب العالم بذاته والعلم التام بخصوصية العلة يوجب العلم التام بخصوصية المعلول وقد يعتذر عنه بأن إدراك الجزئيات الجسمانية من حيث هي جزئية جسمانية وإن كان كمالا للموجود إلا أنه ليس كمالا مطلقا لأنه يوجب نقصانا من وجه لاستلزامه التجسم والتركب فلا استحالة في عدم ثبوته للواجب تعالى وإن العلم بالعلة إنما يوجب العلم بالمعلول لا الإحساس به وإدراك الجزئيات الجسمانية من حيث هي جزئية جسمانية إحساس لا يمكن إلا بالحواس الجسمانية لا علم فلا تناقض ودفع هذا الاعتذار بأن كون إدراك الجزئيات الجسمانية محتاجا إلى آلة جسمانية إنما هو في حقنا لا بالنسبة إلى الواجب تعالى وقال بعض المتأخرين من فلاسفة الإسلام في تحقيق علمه تعالى المدرك لذاته كما لا يفتقر في إدراكه ذاته إلى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو كذلك لا يفتقر في إدراك ما يصدر عنه إلى صورة أخرى غير صورة ذلك الصادر التي هو بها هو

لازم لهم إذا وضعوا الفاعل الأول كالفاعل البسيط الذي في الشاهد أعني أن تكون الموجودات كلها بسيطة لكن هذا إنما يلزم من جعل هذا المطلب عاما في جميع الموجودات وأما من قسم الموجود المفارق والموجود الهيولاني المحسوس فإنه جعل المبادي التي يرتقي إليها الموجود المحسوس غير المبادي التي يرتقي إليها الموجود المعقول فجعل مبادي الموجودات المحسوسة المادة والصورة وجعل بعضها لبعض فاعلات إلى أن ترتقي إلى الجرم السماوي وجعل الجواهر المعقولة ترتقي إلى مبدأ أول هو لها مبدأ على جهة تشبيه الصورة وتشبيه الغاية وتشبيه الفاعل وذلك كله مبين في كتبهم فباقي المقدمة مشتركة فليس يلزمهم هذه الشكوك وهذا هو مذهب أرسطو وهذه القضية القائلة إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد هي قضية اتفق عليها القدماء حين كانوا يفحصون عن المبدأ الأول للعالم بالفحص الجدلي وهم يظنون الفحص البرهاني فاستقر رأي الجميع منهم على أن المبدأ واحد للجميع وأن الواحد يجب أن لا يصدر عنه إلا واحد فلما استقر عندهم هذان الأصلان طلبوا من أين جاءت الكثرة وذلك بعد أن بطل عندهم الرأي الأقدم من هذا وهو أن المبادي الأول اثنان أحدهما للخير والآخر للشر وذلك أنه لا يمكن عندهم أن تكون مبادي الأضداد واحدة ورأوا أن المتضادة العامة التي تعم جميع الأضداد هي الخير والشر فظنوا أنه يجب أن تكون المبادي اثنين فلما تأمل القدماء الموجودات ورأوا أنها كلها تؤم غاية واحدة وهو النظام الموجود في العالم كالنظام الموجود في العسكر من قبل قائد العسكر والنظام الموجود في المدن من قبل مدبري المدن اعتقدوا أن العالم يجب أن يكون بهذه الصفة وهذا هو معنى قوله سبحانه لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا واعتقدوا المكان وجود الخير في كل موجود أن الشر حادث بالعرض مثل العقوبات التي يضعها المدبر والمدن الفاضلون فإنها شرور وضعت من أجل الخير لا على القصد الأول وذلك أن ههنا من الخيرات خيرات ليس يمكن أن توجد إلا أن يشوبها شيء كالحال في وجود الإنسان الذي هو مركب من نفس ناطقة ونفس بهيمية فكان الحكمة اقتضت عندهم أن يوجد الخير الكثير وإن كان يشوبه شر يسير لأن وجود الخير الكثير مع الشر اليسير آثر من عدم الخير الكثير لمكان الشر اليسير فلما تقرر بآخره عندهم أن المبدأ الأول يجب أن يكون واحدا ووقع هذا الشك في الواحد أجابوا فيه بأجوبة ثلاثة فبعضهم زعم أن الكثرة إنما جاءت من قبل الهيولى وهو انكساغورس وبعضهم زعم أن الكثرة إنما جاءت من قبل كثرة الآلات وبعضهم زعم أن الكثرة جاءت من قبل المتوسطات وأول من وضع هذا أفلاطون وهو أقنعها رأيا لأن السؤال يأتي في الجوابين الآخرين وهو من أين جاءت كثرة المواد وكثرة الآلات فمن اعترف بهذه المقدمة فالشك مشترك بينهم والكلام في الوجه الذي به لزمت الكثرة في الواحد لازم له أعني فيمن اعترف أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد وأما المشهور اليوم فهو ضد هذا وهو أن الواحد الأول صدر عنه صدورا أولا جميع الموجودات المتغايرة فالكلام في هذا الوقت مع أهل هذا الزمان إنما هو في هذه المقدمة وأما ما اعترض به أبو حامد على المشائين فليس يلزمهم وهو أنه إن كانت الكثرة لاحقة من جهة المتوسطات فليس يلزم عن ذلك إلا كثرة بسيطة كل واحد منها مركب من كثرة فإن الفلاسفة يرون أن ههنا كثرة بهاتين الجهتين بأمور بسيطة وهي الموجودات البسيطة التي ليست في هيولى وإن هذه بعضها أسباب

واذا كاندرك كثيرا من الاشياء بالصور التى نتصورها ونستحضرها ولانحتاج فى تعقل تلك الصورة وادراكها الى صورة أخرى من غير تضاعف الصور فيتا بل ندركها بذاتها كاندرك غيرها بها مع كونها لم تصدر عنا بانفرادنا بل عشاركة من غيرنا فما يصدر عنه تعالى مجموع الموجودات الممكنة لذاته لابمشاركة غيره الذى لم يصدر عنه أولى أن لايفتقر فى ادراك ماصدر عنه الى غير ذاته المعينة فيكون المدرك محلا لصورة المدرك ومثاله ليس ٤٨ بشرط فى ادراكه اياه ولو كان شرطا لما أمكن لنا ادراك ذواتنا والاشياء الحاضرة لذواتنا ولو أمكن حصول الصور لنا من غير الحصول فيما لمحل الادراك أيضا من غير حلول فان الحلول انما كان لحصول تلك الصورة لنا الذى هو شرط فى التعقل والادراك فاحتيج اليه بالعرض لابالذات وحصول الشئ لعلته الفاعلية فى كونه حصولا لغيره ليس دون حصوله لعلته القابلية فى كونه كذلك فالعاقل الفاعل لذاته معلولاته الذاتية حاصلة له من غير أن تكون حالة فيه وهو عاقل لها من غير أن تحل فيه فاذا الواجب لذاته كما لايزيد عقله لذاته على ذاته فى الوجود وان زاد بحسب اعتبار المعتبرين فكذلك وجود المعلول الاول وتعقل الواجب اياه لان ذاته علة لذات معلوله الاول وعقله لذاته علة لعقله لذات المعلول الاول واتحاد العلتين فى الوجود مع تغايرهما الاعتبارى يقتضى اتحاد معلوليهما فى الوجود مع التغاير الاعتبارى بينهما ايضا فتعقل الواجب لذاته للعقل الذى هو أول المعقول لايحتاج فيه الى حصول صورة مستأنفة تحل ذات الاول تعالى ثم كيف

لما كان لاموجود ممكن الا وهو معلول لواجب الوجود وجب أن يعقل جميع الموجودات الممكنة الوجود بانفسها من الصور الحاصلة التى تدرك بها تلك الموجودات الممكنة مما ليس من معلولاتها ولا يكون تعقل الواجب تلك الموجودات وما فيها من الصور بصور أخرى بل باعيان تلك الجواهر والصور فيكون جميع الموجودات الكلية والجزئية من الازل الى الابد معلولة لله تعالى كل فى

بعض وترتقى كلها الى سبب واحد هو من جنسها وهو أوله فى ذلك الجنس وان كثرة الاجرام السماوية انما جاءت عن كثرة هذه المبادى وان الكثرة التى دون الاجرام السماوية انما جاءت من قبل الهيولى والصورة أو الاجرام السماوية فلم يلزمهم شئ من هذا الشك فالاجرام السماوية متحركة أولا من المحركين لها الذين ليس هم فى مادة أصلا وصورها أعنى الاجرام السماوية مستفادة من الاجرام السماوية وبعضها من بعض سواء كانت صور الاجسام البسائط التى فى المادة الاولى الغير كائنة ولافاسدة أو صور الاجسام مركبة من الاجسام البسيطة وان التركيب فى هذه هو من قبيل الاجرام السماوية هذا هو اعتقادهم فى النظام الذى ههنا وأما الاشياء التى حركتهم أعنى الفلاسفة لهذا الاعتقاد فليس يمكن أن يبين ههنا اذ كان بنوه على أصول ومقدمات كثيرة تبين فى صنائع كثيرة وطبائع كثيرة بعضها مرتب على بعض وأما الفلاسفة من أهل الاسلام كابى نصر وابن سينا فلما سلموا لخصومهم أن الفاعل فى الغائب كالفاعل فى الشاهد وأن الفاعل الواحد لايكون منه الا مفعول واحد وكان الاول عند الجميع واحدا بسيطا عسر عليهم كيفية وجود الكثرة عنه حتى اضطرهم الامر الى أن لايجعلوا الاول هو محرك الحركة اليومية بل قالوا ان الاول هو موجود بسيط صدر عنه محرك الفلك الاعظم وصدر عن محرك الفلك الاعظم الفلك الاعظم ومحرك الفلك الثانى الذى تحت الاعظم اذ كان هذا المحرك مركبا من كونه يعقل الاول ويعقل ذاته وهذا خطأ عن أصولهم لان العاقل والمعقول هو شئ واحد فى العقل الانسانى فضلا عن العقول المفارقة وهذا كله ليس يلزم قول ارسطو فان الفاعل الواحد الذى وجد فى الشاهد يصدر عنه فعل واحد ليس يقال مع الفاعل الاول الا باشتراك الاسم وذلك أن الفاعل الاول الذى فى الغائب فاعل مطلق والذى فى الشاهد فاعل مقيد والفاعل المطلق ليس يصدر عنه الا فعل مطلق والفعل المطلق ليس يختص بمفعول دون مفعول وبهذا استدل ارسطاطاليس على أن الفاعل للمعقولات الانسانية عقل متبرئ عن المادة أعنى من كونه يعقل كل شئ وكذلك استدل على العقل المنفعل انه لا كائن ولا فاسد من قبل أنه يعقل كل شئ (والجواب) فى هذا على مذهب الحكيم ان الاشياء التى لا يصح وجودها الا بارتباط بعضها مع بعض مثل ارتباط المادة مع الصورة وارتباط أجزاء العالم البسيط بعضها مع بعض فان وجودها تابع لارتباطها واذا كان ذلك كذلك فمعطى الرباط هو معطى الوجود واذا كان كل مرتبط انما يرتبط بمعنى فيه واحد والواحد الذى به يرتبط انما يلزم عن واحد هو معه قائم بذاته فواجب أن يكون ههنا واحد مفرد قائم بذاته وواجب أن يكون هذا الواحد انما يعطى معنى واحدا بذاته وهذه الوحدة تتنوع على الموجودات بحسب طبائعها ويحصل عن تلك الوحدة المعطاة فى موجود موجود وجود ذلك الموجود وترتقى كلها الى الوحدة الاولى كما تحصل الحرارة التى فى موجود موجود من الاشياء الحارة عن الحار الذى هو النار وترتقى اليها وبهذا جمع ارسطو بين الوجود المحسوس والوجود المعقول وقال ان العالم واحد صدر عن واحد وان الواحد هو سبب الوحدة من جهة سبب الكثرة من جهة ولما لم يكن من قبله وقف على هذا وتعسر هذا المعنى لم يكشفه كثير ممن جاء بعده كما ذكرنا واذا كان ذلك كذلك فبين ان ههنا موجودا واحدا تفيض منه قوة واحدة بها يوجد جميع الموجودات وحدتها وكثرتها فاذا صدر عن الواحد بما هو واحد وجب ان توجد الكثرة أو تصدر أو

وقته من غير أن يكون في علمه كان وكائن ويكون بل هي حاضرة عنده في أوقاتها من غير لزوم محال من المحالات التي تذكر في كيفية
علمه تعالى هذا ما ذكره (ويرد عليه) انا لا نسلم انه اذا أدركنا الاشياء بالصورة ولم نحتج في ادراك الصورة الى صورة أخرى لكان
مصدر الموجودات أولى بأن لا يفتقر في ادراك ما صدر عنه الى غير ذاته المعينة وانما يتم لو كان مطلق الحصول للشئ المجرد كافيا في
الادراك وهو ممنوع ولم لا يجوز أن يكون الحصول للقابل والحصول للفاعل متخالفين في الحقيقة ويكفي في الادراك

كيف ماشئت ما تقول وهذا هو معنى قوله وذلك بخلاف ما ظن من قال ان الواحد يصدر عنه واحد
فانظر هذا الغلط ما أكثره على الحكماء فعليك أن تتبين قولهم هذا هل هو برهان أم لا أعني في كتب
القدماء لا في كتب ابن سينا وغيره الذين غيروا مذهب القوم في العلم الالهي حتى صار ظنيا (قال أبو
حامد) مجيبا عن الفلاسفة فان قيل واذا عرف مذهبنا الى قوله في تفهيم مذهبهم (قلت) هذا كله تخرص
على الفلاسفة من ابن سينا وأبي نصر وغيرهما ومذهب القوم القديم هو ان ههنا مبادي للاجرام السماوية
والاجرام السماوية تتحرك اليها على جهة الطاعة لها والمحبة فيها والامتثال لأمرها اياها بالحركة والفهم
عنها وانها انما خلقت من أجل الحركة وذلك انه لما صح ان المبادى التي تحرك الاجرام السماوية هي
مفارقة للمواد وانها ليست باجسام لم يبق وجه به تحرك الاجسام ما هذا شأنه الا من جهة ان المحرك أمر
بالحركة ولذلك لزم عندهم أن تكون الاجسام السماوية حية ناطقة تعقل ذواتها وتعقل مباديها
المحركة لها على جهة الآمر لها ولما تقرر انه لا فرق بين العلم والمعلوم الا ان المعلوم في مادة والعلم ليس في
مادة وذلك في كتاب النفس فاذا وجدت موجودات ليست في مادة وجب أن يكون جوهرها علما أو
عقلا أو كيف شئت أن تسميها وصح عندهم ان هذه المبادى مفارقة للمواد من قبل انها التي أفادت الاجرام
السماوية الحركة الدائمة التي لا يلحقها فيها كلال ولا تعب وان كل ما يفيد حركة دائمة بهذه الصفة فانه
ليس جسما ولا قوة في جسم وان الجسم السماوي انما استفاد البقاء من قبل المفرقات وصح عندهم ان
هذه المبادى المفارقة وجودها مرتبط بمبدأ أول فيها ولولا ذلك لم يكن ههنا نظام موجود فأقاويلهم
مسطورة في ذلك فينبغي لمن أراد معرفة الحق أن يقف عليها من عنده وما ظهر أيضا من كون جميع
الافلاك تتحرك الحركة اليومية مع أنها تتحرك بها الحركات التي تخصها ما صح عندهم أن الآمر بهذه
الحركة هو المبدأ الاول وهو الله سبحانه وتعالى وانه أمر سائر المبادى أن تأمر سائر الافلاك بسائر الحركات
وانه بهذا الامر قامت السموات والارض كما ان بامر الملك الاول في المدينة قامت جميع الاوامر الصادرة
ممن جعل له الملك ولاية أمر من أمور المدينة الى جميع من فيها من أصناف الناس كما قال سبحانه وأوحى
في كل سماء أمرها وهذا التكليف والطاعة هي الاصل في التكليف والطاعة التي وجبت على الانسان
لكونه حيوانا ناطقا وأما ما حكاه ابن سينا من صدور هذه المبادى بعضها من بعض فهو شئ لا يعرفه
القوم وانما الذي عندهم ان لها من المبدأ الاول مقامات معلومة لا يتم لها وجود الا بذلك المقام منه كما
قال سبحانه وما منا الا له مقام معلوم وان الارتباط الذي بينها هو الذي يوجب كونها معلولة بعضها عن
بعض وجميعها من المبدأ الاول وانه ليس يفهم من الفاعل والمفعول والخالق والمخلوق في ذلك الوجود
الا هذا المعنى فقط وما قلناه من ارتباط وجود كل موجود بالواحد وذلك خلاف ما يفهم ههنا من الفاعل
والمفعول والصانع والمصنوع فلو تخيلت آمرا له مأمورون كثيرون وأولئك المأمورون لهم مأمورون
آخرون ولا وجود للمأمورين الا في قبول الامر وطاعة الآمر ولا وجود لمن دون المأمورين الا بالمأمورين
لوجب أن يكون الآمر الاول هو الذي أعطى جميع الموجودات المعنى الذي به صارت موجودة فانه
أعطى كل شئ وجوده في انه مأمور ولا وجود له الا من قبل الآمر الاول وهذا المعنى هو الذي يرى
الفلاسفة انه عبرت عنه الشرائع بالخلق والاختراع والتكليف فهذا هو أقرب تعليم يمكن أن يفهم به

الحصول للقابل دون
الحصول للفاعل وعدم
كون حصول الشئ لفاعله
في كونه حصولا لغيره دون
حصوله لقابله أو كون
حصول الشئ لفاعله أقوى
في معنى الحصول للغير من
حصوله لقابله انما يفيد لو
كان المعتبر في الادراك
مطلق الحصول لغيره دون
خصوصية الحصول للقابل
وهو ممنوع والحاصل أنه
يجوز أن يكون مفهوم
الحصول للشئ أمرا عرضيا
بالنسبة الى ما يصدق عليه
من الحصولين ويكون
المعتبر في الادراك هو أحد
المعروضين لا الآخر فلا يلزم
من كون مطلق الحصول
للغير الذي هو العارض
حاصلا في ضمن المعروض
الذي ليس معتبرا في
الادراك حصول الادراك
وقوله لو كان كون المدرك
محلا لصورة المدرك ومثاله
شرطا في الادراك لما أمكن
لنا ادراك ذواتنا والاشياء
الحاضرة لذواتنا انما يفيد
عدم اشتراط حصول
الصورة والمثال في المدرك
على التعيين لا كفاية
الحصول مطلقا في

الادراك لجواز أن يكون كل من حصول المجرد لذاته وحصول الصفات القائمة به له وحصول
الصورة والمثال كافيا في الادراك ولا يكون حصول المعلول للعلة المجردة كافيا في ادراكها اياه لاحتمال أن تكون الحصولات
المذكورة متخالفة بالحقائق و يكون كل من الثلاثة الاول شرطا على البدل في الادراك كافيا فيه دون الرابع وأيضا لو كان علمه تعالى
بالاشياء عبارة عن وجوداتها لم يكن علمه تعالى بها متقدما بالذات عليها لامتناع تقدم الشئ على نفسه فلا يكون لعلمه تعالى بها مدخل

مذهب هؤلاء القوم من غير أن يلحق ذلك الشنعة التي تلحق من سمع مذاهب القوم على التفصيل الذي ذكره أبو حامد ههنا وهذا كله يزعمون أنه قد تبين في كتبهم فمن أمكنه أن ينظر في كتبهم على الشروط التي ذكروها فهو الذي يقف على صحة ما يزعمون أو ضده وليس يفهم من مذهب أرسطو وغيره هذا ولا من مذهب أفلاطون وهو منتهى ما وقفت عليه العقول الانسانية وقد يمكن الانسان أن يقف على هذه المعاني من أقاويل عرض لها أن كانت مشهورة مع أنها معقولة وذلك أن ما شأنه هذا الشأن من التعليم فهو لذيذ محبوب عند الجميع وأخذ المقدمات التي يظهر منها هذا وهو أن الانسان اذا تأمل ما ههنا ظهر له أن الأشياء التي تسمى حية عالمة هي الأشياء المتحركة من ذاتها بحركات محدودة نحو أغراض وأفعال محدودة تتولد منها أفعال محدودة ولذلك قال المتكلمون ان كل فعل فانما يصدر عن حي عالم فاذا حصل له هذا الأصل وهو أن كل ما يتحرك حركات محدودة فيلزم عنه أفعال محدودة منتظمة فهو حي عالم وأضاف الى ذلك ما هو مشاهد بالحس وهو أن السموات تتحرك من ذاتها حركات محدودة يلزم عن ذلك في الموجودات التي دونها أفعال محدودة ونظام وترتيب به قوام ما دونها من الموجودات تولد أصل ثالث لا شك فيه وهو أن السموات أجسام حية مدركة فأما أن حركاتها يلزم عنها أفعال محدودة بها قوام ما ههنا وحفظه من الحيوان والنبات والجماد فذلك معروف بنفسه عند التأمل فانه لولا قرب الشمس وبعدها في فلكها المائل لم يكن ههنا فصول أربعة ولو لم يكن ههنا فصول أربعة لما كان نبات ولا حيوان ولا جرى الكون على نظام في كون الاسطقسات بعضها عن بعض على السواء ليحفظ لها الوجود مثال ذلك أنه اذا بعدت الشمس الى جهة الجنوب برد الهواء في جهة الشمال وكثر كون الاسطقس المائي وكثر في جهة الجنوب تولد الاسطقس الهوائي وقل تولد الاسطقس المائي وفي الصيف بالعكس أعني اذا صارت الشمس قرب سمت رؤسنا وهذه الأفعال التي تلفى للشمس من قبل القرب والبعد الذي لها دائما من وجود موجود من المكان الواحد بعينه تلفى للقمر ولجميع الكواكب فان لها أفلاكا مائلة وهي تفعل فصولا أربعة في حركاتها الدورية وأعظم من هذه كلها في ضرورة وجود المخلوقات وحفظها الحركة العظمى اليومية الفاعلة الليل والنهار وقد نبه الكتاب العزيز على العناية بالانسان لتسخير جميع السموات له في غير ما آية مثل قوله سبحانه وسخر لكم الليل والنهار فاذا تأمل الانسان هذه الأفعال والتدبيرات اللازمة المتقنة عن حركات الكواكب ورأى الكواكب تتحرك هذه الحركات وهي ذوات أشكال محدودة ومن جهات محدودة ونحو أفعال محدودة وحركات متضادة وعلم أن هذه الأفعال المحدودة انما هي عن موجودات مدركة حية ذوات اختيار وارادة ويزيده اقناعا في ذلك اذ يرى أن كثيرا من الأجسام الصغيرة الحقيرة الخسيسة المظلمة الأجساد التي ههنا لم تعدم الحياة بالجملة على صغر أجرامها وخساسة أقدارها وقصر أعمارها واظلام أجسادها وأن الجود الالهي أفاض عليها الحياة والادراك التي بها دبرت ذاتها وحفظت وجودها علم على القطع أن الأجسام السماوية أحرى أن تكون حية مدركة من هذه الأجسام لعظم أجرامها وشرف وجودها وكثرة أنوارها كما قال سبحانه لخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون وبخاصة اذا اعتبر تدبيرها الأجسام الحية التي ههنا علم على القطع أنها حية فان الحي لا يدبره الا حي أكمل حياة منه فاذا

في وجودها فيكون الأول تعالى فاعلا لا بالطبع ولا بالارادة مع أنهم لم يذهبوا الى ذلك بل ذهبوا الى أنه تعالى قادر مختار الا أن قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته وأن فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات لأن أفعالهم تابعة لأغراضهم ولا كفاعلية المجبورين من ذوي الطبائع الجسمانية وأن علمه تعالى هو عين ارادته وانما يصح جعل علمه تعالى ارادة اذا تقدم على معلوله بالذات ومنشأ الصدوره وأما اذا كان عينه فلا نسلم أن الامام الغزالي رحمه الله تعالى قرر الجواب عن احتجاجهم على الدعوى الثانية بأنه لم لا يجوز أن يكون العلم صفة واحدة لها اضافات متعددة وأن يكون اختلاف المعلول انما يؤثر في اختلاف الاضافات دون العلم نفسه وأما قولهم ان الاضافة الى المعلول المعين داخلة في حقيقة العلم ومهما اختلفت الاضافة اختلف الشيء الذي الاضافة ذاتية له ومهما حصل الاختلاف فقد حصل التغير فمردود بأنه لو صح هذا لزم أن لا يعلم الأول تعالى الا ذاته لأنه لو علم الانسان المطلق والحيوان المطلق والجماد المطلق وهذه مختلفات لا محالة فالاضافة اليها مختلفة فلا يصلح العلم الواحد لأن يكون علما بالمختلفات على ما سبق فيوجب ذلك تعدد العلوم واختلافها لا تعددها فقط مع التماثل اذ المتماثلات ما يسد بعضها مسد البعض والعلم بالحيوان لا يسد مسد العلم بالجماد ولا العلم بالبياض يسد مسد العلم بالسواد فلا ينطوي تحت علم واحد هو علمه بذاته مع أنهم ذهبوا الى أن علمه تعالى بالأشياء منطوية تحت علم واحد هو علمه بذاته الذي هو عين ذاته من غير مزيد عليه وأنت تعلم أن هذا الالزام لا يرد على الشيخ فانه ذهب الى أن علمه تعالى صور متعددة بتعدد المعلومات مع أنه متمسك بهذه الحجة على عدم علمه بالجزئيات الزمانية من حيث هي جزئية زمانية فما ذكره من التقرير غير تام في الجواب وقوله فيوجب اختلافها لا تعددها مع التماثل غير صحيح (قوله) اذ المتماثلات ما يسد بعضها مسد البعض ان أراد في جميع الأحكام فممنوع والا لم

تأمل

يتصور تماثل بين اثنين أصلا وان أراد في بعض الاحكام وفيما يجب ويمكن ويمتنع فسلم ولكن لا نسلم ان العلم بأحد الشيئين لا يستعد للعلم بالآخر فيه

(الفصل الخامس عشر في ابطال قولهم ان السماء متحرك بالارادة) قالوا ان الاجرام الفلكية حيوانات لها نفوس متعلقة بأجرامها نسبتها اليها كنسبة نفوسنا الى أبداننا فكما أن أبداننا تتحرك بالارادة لغرض من الاغراض الجزئية فكذا الافلاك وهذه الدعوى وان كانت من الامور الممكنة فان الله تعالى قادر على أن يخلق ٥١ الحياة في كل جسم فلكيا كان أو عنصريا صغيرا أو كبيرا مستديرا أو مضلعا لكن الشأن في اثبات وقوع ذلك بطريق القياس العقلي وحجتهم التي تمسكوا بها هي ان قالوا الفلك جسم متحرك بالذات وكل جسم متحرك بالذات فحركته اما طبيعية أو ارادية أو قسرية لان مبدأها اما خارج عن المتحرك ممتاز عنه في الوضع والاشارة أولا الاول الحركة القسرية والثاني لا يخلو من أن يكون له شعور بما يصدر عنه من الحركة أولا الاول الحركة الارادية والثاني الطبيعية لا جائز أن تكون حركات الافلاك طبيعية لان كل وضع يتوجه اليه المتحرك بالاستدارة يكون ترك ذلك الوضع هو عين التوجه اليه فيكون المهروب عنه بالطبع بعينه مطلوبا بالطبع في حالة واحدة بل يكون الهرب عن الشئ عين طلبه وانه محال بداهة ولا جائز أن تكون قسرية لان القسر انما يكون على خلاف الطبع لحيث لا طبع فلا قسر وأيضا لو كانت حركاتها قسرية لكانت على موافقة القاسر فوجب تشابه حركاتها في الجهة والسرعة والبطء وتوافقها في المناطق والاقطاب اذ لا يتصور هناك قسر الا من بعضها البعض لكن حركاتها كما شهدت به الارصاد ليست متشابهة ولا متوافقة فتعين أن تكون ارادية (وجوابه) انا لا نسلم ان الافلاك متحركة والذي عول عليه الرياضيون في أن الافلاك متحركة هي المشاهدة وهي انما تدل على حركات الكواكب دون الافلاك وانما تثبت حركاتها لو امتنع الخرق عليها وهو محال وما ذكروه من الدليل على

تأمل الانسان هذه الاجسام العظيمة الحية الناطقة المختارة المحيطة بنا ونظر الى أصل ثالث وهو انها مع عنايتها بما هو دونها غير محتاجة اليها في وجودها علم انها مأمورة بهذه الحركات ومسخرة لما دونها من الحيوان والنبات والجمادات وان الآمر لها غيرها وهو غير جسم ضرورة لانه لو كان جسما لكان واحدا منها وكل واحد منها مسخر لما دونه ههنا من الموجودات وخادم لما ليس يحتاج الى خدمته في وجوده وانه لولا مكان هذا الآمر لما اعتنت بما ههنا على الدوام والاتصال لانها مدبرة ولا منفعة لها خاصة في هذا العمل فاذن انما يتحرك من قبل الامر والتكليف الجرم المتوجه اليها بحفظ ما ههنا واقامة وجوده والآمر هو الله سبحانه وهذا كله معنى قوله تعالى أتينا طائعين ومثال هذا في الاستدلال لو أن انسانا رأى جمعا عظيما من الناس ذوي خطر وفضل مكبين على أعمال محدودة لا يخلون بها طرفة عين مع ان تلك الافعال غير ضرورية في وجودهم وهم غير محتاجين اليها لا يقن على القطع انهم مكلفون ومأمورون بتلك الافعال وان لهم أميرا هو الذي أوجب لهم تلك الخدمة الدائمة العناية بغيرهم المستمرة هو أعلى قدرا منهم وأرفع رتبة وانهم كالعبيد المسخرين له وهذا المعنى هو الذي أشار اليه الكتاب العزيز في قوله تعالى وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات والارض واذا اعتبر الانسان أمرا آخر وهو ان كل واحد من الكواكب السبعة له حركات خادمة لحركته الكلية ذوات أجسام تخدم جسمه الكلي كأنها خدمة يعتنون بخادم واحد علم أيضا على القطع ان لجماعة كل كوكب آمرا خاصا بهم رقيبا عليهم من قبل الآمر الاول مثل ما يعرض عند تدبير الجيوش أن يكون منها جماعة كل واحد منها تحت آمر واحد وأولئك الآمرون وهم المسمون العرفاء يرجعون الى أمير واحد وهو أمير الجيش كذلك الامر في حركات الاجرام السماوية التي أدرك القدماء من هذه الحركات وهي نيف على الاربعين ترجع كلها الى سبع آمرين وترجع السبع أو الثمانية على اختلاف بين القدماء في عدد الحركات الى الآمر الاول سبحانه وهذه المعرفة تحصل للانسان بهذا الوجه سواء علم كيف مبدأ خلقة هذه الاجسام أعني السماوية أو لم يعلم وكيف ارتباط وجود سائر الآمرين بالآمر الاول أو لم يعلم فانه لا شك أنها لو كانت موجودة من ذاتها أعني قديمة من غير علة ولا موجد لجاز عليها ان لا تأتمر لآمر واحد لها بالتسخير وان لا تطيعه وكذلك حال الآمرين مع الآمر الاول واذا لم يجز ذلك عليها فهنالك نسبة بينها وبينه اقتضت لها السمع والطاعة وليس ذلك أكثر من انها ملك له في عين وجودها الا في عرض من اعراضها كحال السيد مع عبيده بل في نفس وجودها فانه ليس هناك عبودية زائدة على الذات بل تلك الذات تقومت بالعبودية وهذا هو معنى قوله تعالى ان كل من في السموات والارض الا آتي الرحمن عبدا وهذا الملك هو ملكوت السموات والارض الذي أطلع الله تعالى عليه ابراهيم عليه السلام في قوله تعالى وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات والارض وأنت تعلم انه اذا كان الامر هكذا فانه يجب أن لا تكون خلقة هذه الأجسام ومبدأ كونها على نحو كون الاجسام التي ههنا وان العقل الانساني يقصر عن ادراك كيفية ذلك الفعل وان كان يعترف بالوجود فمن رام أن يشبه الموجودين أحدهما بالآخر وان الفاعل لهما فاعل بالنحو الذي يوجد به الفاعلات ههنا فهو شديد الغفلة عظيم الزلة كثير الوهلة فهذا هو أقصى ما يفهم به مذاهب القدماء في الاجرام السماوية وفي اثبات الخالق لها في انه ليس بجسم واثبات ما دونه

من الموجودات التي ليست بأجسام وأحدها هي النفس وأما إثبات وجوده من كونها محدثة على نحو حدوث الأجسام التي نشاهدها كما رام المتكلمون فعسير جدا والمقدمات المستعملة في ذلك هي غير مفضية بهم إلى ما قصدوا بيانه وسنبين هذا من قولنا فيما بعد عند التكلم في طرف إثبات وجود الله تعالى وإذ قد تقرر هذا فلنرجع إلى ذكر شيء شيء مما قاله أبو حامد في مناقضة ما حكاه عن الفلاسفة ونعرف مرتبته في الحق إذ كان ذلك هو المقصود الأول في هذا الكتاب (قال أبو حامد) ردا على الفلاسفة قلنا ما ذكرتموه تحكمات إلى قوله الأغلوطات الظنون (قلت) لا يبعد أن يعرض مثل هذا الإجمال مع العلماء والجمهور مع الخواص كما يعرض ذلك لهم في المصنوعات فإن الصانعين إذا أوردوا صفات كثيرة من مصنوعاتهم على العوام وتضمنوا الأفعال العجيبة عنها استهزأ بهم الجمهور وظنوا أنهم مبرسمون وهم في الحقيقة الذين ينزلون منزلة المبرسمين من العقلاء والجهال من العلماء وأمثال هذه الأقاويل لا ينبغي أن يتلقى بها آراء العلماء وأهل النظر وقد كان الواجب عليه إذ ذكر هذه الأشياء أن يذكر الآراء التي حركتهم إلى هذه الأشياء حتى يقايس السامع بينها وبين الأقاويل التي يروم بها هو إبطالها (قال أبو حامد) فتداخل هذا كله في قولهم واجب الوجود وممكن الوجود الاعتراض على مثله لا ينحصر ولكنا نرد إلى قوله غير الموجود الممكن (قلت) أما قوله إن قولنا في الشيء إنه ممكن الوجود لا يخلو إما أن يكون عين الوجود أو غيره أي معنى زائدا على الوجود فإن كان عينه فليس بكثرة ولا معنى لقولهم إن ممكن الوجود هو الذي فيه كثرة وإن كان غيره لزمكم ذلك في واجب الوجود فيكون واجب الوجود فيه كثرة وذلك خلاف ما يعتقدون فإنه كلام غير صحيح وقد ترك قسما ثالثا وذلك أن واجب الوجود ليس هو معنى زائدا على الوجود خارج النفس وإنما هو حالة للموجود الواجب الوجود ليست زائدة على ذاته وكأنها راجعة إلى نفي العلة أعني أن يكون وجوده معلولا عن غيره فكأنه ما أثبت لغيره سلب عنه بمنزلة قولنا في الموجود إنه واحد وذلك أن الوحدة ليست تفهم في الموجود معنى زائدا على ذاته خارج النفس في الوجود مثل ما يفهم من قولنا موجود أبيض وإنما يفهم منه حالة عدمية وهي عدم الانقسام وكذلك واجب الوجود إنما يفهم من وجوب الوجود حالة عدمية اقتضتها ذاته وهو أن يكون وجوب وجوده بنفسه لا بغيره وكذلك قولنا ممكن الوجود من ذاته ليس يمكن أن يفهم منه صفة زائدة على الذات خارج النفس كما يفهم من الممكن الحقيقي وإنما يفهم منه أن ذاته تقتضي أن لا يكون وجوده واجبا إلا بعلة فهو يدل على ذات إذا سلب عنه لم يكن واجب الوجود بذاته بل كان غير واجب الوجود أي مسلوبا عنه صفة وجوب الوجود فكأنه قال إن الواجب الوجود منه ما هو واجب بنفسه ومنه ما هو واجب لعلة والذي هو واجب لعلة ليس واجبا لنفسه فلا يشك أحد أن هذه الفصول ليست فصولا جوهرية أي قائمة للذات ولا زائدة على الذات وإنما هي أحوال سلبية أو إضافية مثل قولنا في الشيء إنه موجود فإنه ليس يدل على معنى زائد على جوهره خارج النفس كقولنا في الشيء إنه أبيض ومن هذا غلط ابن سينا فظن أن الواحد معنى زائد على الذات وكذلك الوجود على الشيء في قولنا إن الشيء موجود وسيأتي هذه المسئلة وأول من استنبط هذه العبارة هو ابن سينا أعني قوله ممكن الوجود من ذاته واجب من غيره وذلك أن الإمكان هو صفة في الشيء غير الشيء (قال أبو حامد) الاعتراض الثاني هو أن نقول عقله إلى قوله ولا

امتناع الخرق عليها من أنها لو كانت قابلة للخرق لكانت أجزاؤها قابلة للتفرق فيلزم أن تكون الجهات متحددة قبلها إذ التفرق لا يكون إلا بالحركة المستقيمة فعلى تقدير تسليمه إنما يتم في المحدود دون ما عداه وأما الطبيعيون فمعتمدهم في إثبات كون الأفلاك متحركة بالاستدارة هو أن كل جزء من الأجزاء المفروضة التي للفلك لا يجب له من الوضع والمحاذاة ما هو عليه بحسب ذاتها وإلا لكانت متخالفة في الطبيعة لاختلافها في اللوازم فلا يكون الفلك بسيطا فأي وضع يعرض له فهو حالة ممكنة الزوال نظرا إلى ذاته وإمكان زواله يقتضي صحة انتقال كل واحد من تلك الأجزاء إلى وضع الآخر وذلك بالحركة المستديرة فهي على الفلك جائزة وهي لا تتصور إلا بالميل لأن الميل هو العلة القريبة للحركة فيجوز أن يكون في الأفلاك ميل مستدير فوجب أن يكون فيها مبدأ ميل مستدير لأن إمكان الميل يدل على إمكان المبدأ والمبدأ هو الصورة النوعية التي لا يجوز أن تكون بالقوة في الفلك الذي هو حاصل بالفعل ووجود مبدأ الميل المستدير في الجرم البسيط دل على أنه لا عائق فيه عن ذلك الميل بحسب الطبع والعائق الخارجي أيضا ممتنع إذ لا عائق عن الحركة المستديرة من خارج إلا ذو ميل مستقيم أو مركب يمتنع وجوده عند الأجرام السماوية ووجود مبدأ الميل وعدم العائق يدلان على وجود الميل بالفعل ففيها ميل مستدير بالفعل بحسب الطبع فهي متحركة بالاستدارة هذا ما ذكره الطبيعيون وهو أيضا غير تام (أما أولا) فلأنه مبني على البساطة وذلك لا يتم إلا في المحدود دون ما عداه.

يعقل

(وأما ثانيا) فلأن اللازم له عدم وجوب الوضع والمحاذاة للأجزاء المفروضة للفلك جواز زواله عنها وذلك لا يستلزم جواز الحركة عليها لجواز أن يكون زوال الوضع والمحاذاة بحركة غير دائمة فيعتبر تلك المحاذاة والوضع معه سواء كانت تلك الحركة طبيعية أو قسرية (لا يقال) لو لم تجز الحركة عليها بالنظر إلى طبائعها لكانت ممتنعة بالنظر إليها وامتناع حركتها بالنظر إلى طبائعها عبارة عن اقتضاء

يعقل غيره (قلت) الصحيح ان ما يعقل من مبدئه هو عين ذاته وانه فى طبيعة المضاف وبذلك نقص عن مرتبة الاول والاول فى طبيعة الموجود بذاته والصحيح عندهم ان الاول لا يعقل من ذاته الا ذاته لا امرا مضافا وهو كونه مبدأ لكن ذاته عندهم هى جميع العقول بل جميع الموجودات بوجه أشرف وأتم من جميعها على ما سنقوله بعد ولذلك ليس يلزم من هذا القول الشناعات التى يلزمونهم اياه (قال أبو حامد) فان زعموا ان عقله الى قوله فيكون راجعا الى ذاته (قلت) هذا كلام مخيل بان كونه مبدأ على النحو من الوجود الذى هو عليه ولو كان ذلك كذلك لاستكمل الأشرف بالاخس فان المعقول هو كمال الفاعل عندهم على ما يظهر فى علوم العقل الانسانى (قال أبو حامد) فنقول والمعلول عله الى قوله فليصدر منه المختلفات (قلت) ما حكاه هنا عن الفلاسفة فى وجود الكثرة فقط دون المبدأ الاول هو كلام فاسد غير جائز على أصولهم فانه لا كثرة فى تلك العقول أصلا عندهم وليست تتباين عندهم من جهة البساطة والكثرة وانما تتباين من جهة العلة والمعلول والفرق بين عقل الاول ذاته وسائر العقول ذواتها عندهم أن العقل الاول يعقل من ذاته معنى موجودا بذاته لا معنى ما مضافا الى علة وسائر العقول تعقل من ذواتها معنى مضافا الى علتها فتدخلها الكثرة من هذه الجهة فليس يلزم أن تكون كلها فى مرتبة واحدة من البساطة اذ كانت ليست فى مرتبة واحدة من الاضافة الى المبدأ الاول ولا واحد منها يوجد بسيطا بالمعنى الذى به الاول بسيط لان الاول معدود فى الوجود بذاته وهى فى الوجود المضاف وأما قوله ثم ان كان عقله ذاته عين ذاته فليعقل ذاته معلولة لعلة فانه كذلك والعقل يطابق المعقول فيرجع الكل الى ذاته فلا كثرة اذ ان كانت هذه كثرة فهى موجودة فى الاول فانه ليس يلزم من كون العقل والمعقول فى العقول المفارقة معنى واحدا بعينه ان تكون كلها تستوى فى البساطة فانهم يضعون أن هذا المعنى تتفاضل فيه العقول بالأقل والازيد وهو لا يوجد بالحقيقة الا فى العقل الاول والسبب فى ذلك ان العقل الاول ذاته قائمة بنفسها وسائر العقول تعقل من ذواتها انها قائمة به ولو كان العقل والمعقول فى واحد واحد منها من الاتحاد فى المرتبة الذى هو فى الاول لكانت الذات الموجودة بذاتها توافق الموجودات بغيرها أو لكان العقل لا يطابق طبيعة الشئ المعقول وذلك كله مستحيل عندهم وهذا الكلام كله والجواب هو جدلى وانما يمكن ان نتكلم فى هذا كلاما برهانيا مع قصور نظر الانسان فى هذه المعانى اذا تقدم الانسان فعرف ما هو العقل ولا يعرف ما هو العقل حتى يعرف ما هى النفس ولا يعرف ما هى النفس حتى يعرف ما هو المتنفس فلا معنى للكلام فى هذه المعانى بادئ الرأى وبالمعارف العامة التى ليست بخاصة ولا مناسبة واذا تكلم الانسان فى هذه المعانى قبل أن يعلم طبيعة العقل كان كلامه فيها أشبه شئ بالهذى ولذلك صارت الاشعرية اذا حكيت آراء الفلاسفة أتت فى غاية الشناعة والبعد من النظر الاول للانسان فى الموجودات (قال أبو حامد) والثانى ترك دعوى الى قوله من الكثرة (قلت) يريد أنهم اذا وضعوا ان الاول يعقل ذاته ويعقل من ذاته انه علة لغيره فلهم أن ينزلوا انه ليس واحدا من كل جهة اذ كان لم يتبين بعد انه يجب أن يكون واحدا من كل جهة وهذا الذى قاله هو مذهب بعض المشائين ويتأولون انه مذهب ارسطاطاليس (قال أبو حامد) فان قيل الاول لا يعقل الى قوله لتجمعه (قلت) انه ينبغى للذى يريد أن يخوض فى هذه الاشياء ان يعلم ان كثيرا من الامور التى تبينت فى العلوم النظريه

طبائعها بالعدم حركتها أعنى سكونها أو معناه وجوب الوضع لطبائع الأجزاء فلو لم تجز الحركة عليها لزم أن يجب الوضع بالنظر الى طبائعها هذا خلف وأيضا فان النصف من الفلك فوق الأفق والنصف الآخر منه تحته فلو فرضنا ان ماسوى الفلك من العناصر والمركبات بحالها لا تتغير أصلا فلا شك ان النصف الفوقانى من الفلك لا يقتضى طبيعة الفوقية ولا يأبى عن التحتية وكذا النصف التحتانى منه لا يقتضى طبيعة التحتية ولا يأبى عن الفوقية والا لزم اختلاف مقتضيات طبيعة واحدة

بسيطة فبالنظر الى طبيعتها يجوز أن يصير الفوقانى تحتانيا وبالعكس وما ذلك الا لجواز الحركة عليها اذا المفروض أن ماسوى الفلك لا يتبدل عن حاله لانا نقول لا نسلم ان معنى اقتضاء طبائعها السكون وجوب الوضع لطبائع الاجزاء فانه لا يكفى فى وجوب الوضع وجوب سكون تلك الاجزاء فقط بل لا بد مع ذلك من وجوب سكون ما اعتبر الوضع والمحاذاة معه وهو ظاهر فلاجل والفوقية والتحتية لنصفى الفلك اعتبار محض مما لا أصل له بل الواقع ان النصف من الفلك محاذ لنصف من الارض ونصف آخر منه محاذ لآخر منها والنصفان من الفلك لا يقتضى طبيعتهما محاذاة نصفى الارض بعينهما ولكن ذلك لا يستلزم جواز الحركة على الفلك بل يكفى فى ذلك جواز الحركة على الارض قسرا أو طبعا ولا ينافيه اثباتها على حالها (وأما ثالثا) فلجواز أن يختص بجزء من الفلك صورة نوعية لا يشارك فيها جزؤه الكل فتكون تلك الصورة مقتضية لوضع معين لا يفارقها أصلا (وأما رابعا) فلانا لا نسلم انه يجب أن يكون فى الافلاك مبدأ ميل مستدير فان الذى ثبت على تقدير صحة ما تقدم امكان الحركة المستديرة وذلك لا يستلزم وجود الميل المستدير بل امكانه ولا يلزم من امكانه وجود مبدئه بالفعل بل امكانه (فان قلت) قد أقيم الدلالة عليه فيما سبق باب المبدأ هو الصورة النوعية فاذا كانت ممكنة فى الافلاك الموجود بالفعل يلزم وجودها فيه بالفعل والا لم يكن الفلك موجودا بالفعل لامتناع وجود الجسم بدون الصورة المنوعة (قلت) كون المبدأ هو

الصورة النوعية ممنوع اذ لم يثبت فيما سبق الا انه يمكن وجود الميل المستدير في الفلك وذلك لا يستلزم أن يكون مبدؤه هو الصورة النوعية الفلكية لجواز أن يكون أمرا خارجا وما قيل من ان الامر الخارجي يكون قاسرا ولا قاسر ثم ممنوع اذ لا دليل عليه (فان قلت) لا يخلو من أن يكون المبدأ الصورة النوعية أو الامر الخارجي فان كان الاول فلزم وجوده ظاهر وان كان الثاني فكذا لان ذلك الامر الخارجي يكون قاسرا فيمكن التحريك ٥٤ القسري وقد ثبت عندهم ان ما يقبل تحريكا قسريا فلابد فيه من مبدأ ميل طبيعي

اذا عرضت على بادئ الرأي الى ما يعقله الجمهور ومن ذلك كانت بالاضافة اليهم شبيها بما يدرك النائم في نومه كما قال وان كثيرا من هذه ليس تلفى لها مقدمات من نوع المقدمات التي هي معقولة عند الجمهور يعشقون بها في أمثال هذه المعاني بل لا سبيل الى أن تقع بها الاحد اتباع وانما سبيلها أن يحصل بها اليقين لمن يسلك في معرفتها سبيل اليقين مثال ذلك انه لو قيل للجمهور ومن هو أرفع رتبة في الكلام منهم ان الشمس التي تظهر للعين في قدر قدم هي نحو من مائة وسبعين ضعفا من الارض لقالوا هذا من المستحيل ولكان من يتخيل ذلك عندهم كالنائم ولعسر علينا اقناعهم في هذا المعنى بمقدمات يقع لهم التصديق بها من قرب في زمان يسير بل لا سبيل أن يحصل مثل هذا العلم الا بطريق البرهان لمن سلك طريق البرهان واذا كان هذا موجودا في مطالب الامور الهندسية وبالجملة في الامور التعليمية فاحرى أن يكون ذلك موجودا في العلوم الالهية أعني ما اذا صرح به للجمهور كان شنيعا وقبيحا في بادئ الرأي وشبيها بالاحلام اذ ليس يوجد في هذا النوع من المعارف مقدمات محمودة يتأتى من قبلها الاقناع فيها للعقل الذي في بادئ الرأي أعني عقل الجمهور فانه يشبه أن يكون ما يظهره بآخره للعقل هو عنده من قبيل المستحيل في اول أمره وليس يعرض هذا في الامور العلمية بل وفي العملية ولذلك لو قدرنا أن صناعة من الصنائع قد دثرت ثم توهم وجودها لكان في بادئ الرأي من المستحيل ولذلك يرى كثير من الناس أن هذه الصنائع هي من مدارك ليست بانسانية فبعضهم ينسبها الى الجن وبعضهم ينسبها الى الانبياء حتى لقد زعم ابن حزم ان أقوى الأدلة على وجود النبوة هو وجود هذه الصنائع واذا كان هذا هكذا فينبغي لمن آثر طلب الحق اذا وجد قولا شنيعا ولم يجد مقدمات محمودة تزيل عنه تلك الشنعة أن لا يعتقد ان ذلك القول باطل وان يطلبه من الطريق الذي يزعم المدعي له انه توقف منها عليه ويستعمل في تعلم ذلك من طول الزمان والذي يثبت ما يقتضيه طبيعة ذلك الامر المتعلم واذا كان هذا موجودا في غير العلوم الالهية فهذا المعنى في العلوم الالهية أحرى أن يكون موجودا لبعد هذه العلوم عن العلوم التي في بادئ الرأي واذا كان هذا هكذا فينبغي أن يعلم انه ليس يمكن أن يقع في هذا الجنس مخاطبة جدلية مثل ما وقعت في سائر المسائل والجدل نافع مباح في سائر العلوم ومحرم في هذا العلم ولذلك لجأ أكثر الناظرين في هذا العلم الى أن هذا كله من باب التكييف في الجوهر الذي لا يكيفه العقل لانه لو كيفه لكان العقل الأزلي والكائن الفاسد واحدا واذا كان هذا هكذا فالله يأخذ الحق ممن تكلم في هذه الاشياء الكلام العام ويجادل في الله بغير علم ولذلك يظن أن الفلاسفة في غاية الضعف في هذه العلوم ولذلك يقول أبو حامد ان علومهم الالهية هي ظنية ولكن على كل حال فنحن نروم أن نبين من أمور محمودة ومقدمات معلومة وان كانت ليست برهانية وان لم نك نستخير ذلك الا لان هذا الرجل أوقع هذا الخبال في هذا العلم العظيم وأبطل على الناس الوصول الى سعادتهم بالاعمال الفاضلة فالله سائله وحسيبه وأما نحن فانا نبين الأمور التي حركت الفلاسفة الى اعتقاد هذه الاشياء في المبدأ الاول وسائر الموجودات ومقدار ما انتهت اليه من ذلك العقول الانسانية والشكوك الواقعة في ذلك ونبين أيضا الطرق التي حركت المتكلمين من أهل الاسلام الى ما حركتهم اليه من الاعتقاد في المبدأ الاول وفي سائر الموجودات والشكوك الداخلة عليهم في ذلك ومقدار ما انتهت اليه حكمتهم ليكون ذلك مما يحرك من

ولما امتنع على الافلاك الميل المستقيم كان ذلك المبدأ مبدأ للميل المستدير وبذلك يتم المطلوب (قلت) لا نسلم ان كل ما يقبل تحريكا قسريا فلابد فيه من مبدأ ميل طبيعي وما ذكر من الدليل عليه غير تام على ما عرف في موضعه (وأما خامسا) فلانا لا نسلم ان وجود مبدأ الميل المستدير في البسيط دل على انه لا عائق فيه عن ذلك وما يقال من ان الطبيعة الواحدة لا تقتضي شيأ ولا يعوقها عنه انما يصح في الطبيعة لكونها غير شاعرة وأما في الطبع الذي هو أعم منها والكلام فيه ههنا فلا (وأما سادسا) فلانا لا نسلم أن لا عائق عن الحركة المستديرة الا ذو ميل مستقيم أو مركب وانما يتم لو انحصر العائق في الجسم وهو ممنوع ولا نسلم أيضا امتناع وجود ما فيه ميل مستقيم أو مركب عند الاجرام السماوية لان ذلك لم يثبت الا في المحدد (وأما سابعا) فلانا لا نسلم ان وجود مبدأ الميل وعدم العائق يدلان على وجود الميل بالفعل فيها لجواز أن يكون هناك شرط يتوقف وجود الميل عليه   احد
ولا يوجد الميل لانتفاء ذلك الشرط ثم ان ما ذكروه من الدليل على ان الافلاك متحركة على الاستدارة معارض بأن الاجزاء التي يدور عليها الفلك على تقدير حركته كسائر الأجزاء التي لا يدور عليها وان النقطتين اللتين يكونان قطبي الفلك تساويان سائر النقط المفروضة فيه فكونه متحركا على وضع مخصوص وقطبين مخصوصين ترجيح بلا مرجح وربما أجابوا عنه بان ذلك المخصص لامر عائد الى الحركة

وان لم نعلم بعينه (هذا) ولوسلم ان الفلك متحرك فلا نسلم أنه لا يجوز أن تكون حركته طبيعية (قوله) لان كل وضع يتوجه اليه المتحرك بالاستدارة يكون ترك ذلك الوضع هو عين التوجه اليه ممنوع لان الوضع الاول قد انعدم تركه وهو عدم لا يماثل غايته انه توجه الى مثله ولا نسلم استحالته (فان قلت) يمكن أن يستدل على امتناع كون حركة الفلك طبيعية بطريق آخر لا يتوجه عليه ما ذكر وهو أن يقال المتحرك بالاستدارة يطلب بحركته المستديرة وضعا ثم تركه ومثله لا يتصور من ٥٥ فاقد للارادة لان طلب الشئ المعين وتركه لا يكون الا باختلاف الاغراض الموقوفة على الشعور والارادة (قلت) هذا منقوض بحركة الحجر من علو الى أسفل بطبعه فان أية نقطة تفرض في وسط المسافة يطلبها الحجر بتلك الحركة ثم يتركه (فان قلت) ليس المطلوب فيما ذكر من المثال شئ من النقط الواقعة في وسط المسافة بل المطلوب طبعا هو الحصول في الحيز الطبيعي ومن ضرورته مرور الجسم في حركته الى تلك النقط (قلت) فكذا فيما نحن بصدده يجوز أن لا تكون الاوضاع المذكورة مطلوبة للطبيعة الفلكية بل يكون المطلوب نفس الحركة (فان قلت) الحركة ليست من الامور المطلوبة لذواتها بل حقيقته التأدي الى الغير فلا تكون مطلوبة لذاتها بل لغيرها (قلت) لا نسلم ان الحركة لا تكون مطلوبة لذاتها ولا نسلم ان حقيقته التأدي الى غيره فان هذا من مصطلحات الفلاسفة وما الدليل على ذلك ولا يلزم من وجودها مع التأدي دائما كون حقيقتها ذلك ولو سلم انها لا تكون طبيعية ولكن لا نسلم انها لا تكون قسرية قولهم لان القسر انما يكون على خلاف الطبع ممنوع اذ لا يلزم من عدم الطبيعة استحالة كون الحركة قسرية فانها حركة المتحرك من مبدا خارجي سواء وجد للمتحرك طبيعة تقتضي خلافها اولم توجد وما ذكروه من ان العادم للميل الطبيعي لو تحرك بالقسر لزم أن تكون الحركة مع العائق كهي لا معه لا يتم على ما عرف في موضعه على انه لا يلزم من عدم كون حركتها المستديرة طبيعية ان لا يكون هناك طبيعة تقتضي ميلا مخالفا لهذه

أحب الوقوف على الحق و يعرضه على النظر في علوم الفريقين و يعمل في هذا كله على ما وفقه الله اليه (فنقول) فاما الفلاسفة فانهم طلبوا معرفة الموجودات بعقولهم لا مستندين الى قول من يدعوهم الى قبول قوله من غير برهان بل ربما خالف الامور المحسوسة وذلك أنهم وجدوا الاشياء المحسوسة التي دون الفلك ضربين متنفسة وغير متنفسة و وجدوا جميع هذا الكون المتكون عنها متكونا شئ سموه صورة وهو المعنى الذي به صار موجودا بعد ان كان معدوما ومن شئ سموه مادة وهو الذي منه تكون وذلك أنهم ألفوا كل ما يتكون ههنا انما يتكون لشئ سموه صورة ومن موجود غيره سموا هذا مادة و وجدوه أيضا يتكون عن شئ سموه فاعلا ومن أجل شئ سموه أيضا غاية فأثبتوا أسبابا أربعة و وجدوا الشئ الذي يتكون به المتكون أعني صورة المتكون والشئ الذي عنه يتكون وهو الفاعل القريب له واحدا اما بالنوع واما بالجنس أما ما بالنوع فمثل ان الانسان يلد انسانا والفرس فرسا وأما ما بالجنس فمثل تولد البغل عن الفرس والحمار ولما كانت الاسباب لا تمر عندهم الى غير نهاية أدخلوا سببا فاعلا أولا باقيا فمنهم من قال هذا السبب الذي بهذه الصفة هو الاجرام السماوية ومنهم من جعله مبدأ مفارقا مع الاجرام السماوية ومنهم من جعل هذا المبدأ هو المبدأ الاول ومنهم من جعله عقلا دونه واكتفوا به في تكون الاجرام السماوية ومبادي الاجرام السماوية لانه وجب عندهم أيضا أن يجعلوا لها أيضا سببا فاعلا وأما ما دون الاجرام البسيطة من الامور المكونة بعضها أعني المتنفسة فوجب أن يدخلوا من أجل التنفس مبدأ آخر وهو معطي النفس ومعطي الصورة والحركة التي تظهر في الموجودات وهو الذي يسميه جالينوس القوة المصورة و بعض هؤلاء جعلوا هذه القوة هي مبدأ مفارق فبعض جعله عقلا و بعض جعله نفسا و بعض جعله الجرم السماوي و بعض جعله الاول ويسمي جالينوس هذه القوة الخالق وشك هل هي الاله أو غيره هذا في الحيوان والنبات المتناسل وأما في غير ذلك من النبات ومن الحيوان الغير المتناسل فانه ظهر لهم ان الحاجة فيه الى ادخال هذا المبدأ أكثر فهذا مقدار ما انتهى اليه فحصهم عن الموجودات التي دون السماء وفحصوا أيضا عن السموات بعد ما اتفقوا انها مبادي الاجرام المحسوسة فاتفقوا على ان الاجرام السماوية هي مبادي الاجرام المحسوسة المتغيرة التي ههنا ومبادي الانواع اما مفردة واما مع مبدأ مفارق ولما فحصوا عن الاجرام السماوية ظهر لهم أنها غير متكونة بالمعنى الذي به هذه الاشياء كائنة فاسدة أعني ما دون الاجرام السماوية وذلك ان المتكون عما هو متكون يظهر من أمره انه جزء من هذا العالم المحسوس وانه لا يتم تكونه الا من شئ هو جزء وذلك ان المتكون منها انما يتكون من شئ عن شئ و بشئ وفي مكان و زمان وألفوا الاجرام السماوية شرطا في تكونها من قبل انها أسباب فاعلة بعيدة فلو كانت الاجرام السماوية متكونة مثل هذا التكون لكانت ههنا أجسام أقدم منها هي شرط في تكونها حتى تكون هي جزءا من عالم آخر فيكون ههنا أجزاء سماوية مثل هذه الاجسام وان كانت أيضا تلك متكونة لزم ان يكون قبلها أجسام سماوية أخر ويمر ذلك الى غير نهاية فلما تقرر عندهم بهذا النحو من النظر و بأنحاء كثيرة هذا أقربها ان الاجرام السماوية غير متكونة ولا فاسدة بالمعنى الذي به هذه متكونة وفاسدة لان المتكون ليس له حد ولا رسم ولا شرح ولا مفهوم غير هذا ظهر لهم أن هذه أيضا أعني الاجسام السماوية لها مبادي تحرك بها وعنها ولما فحصوا

الحركة فانه يجوز أن لا تكون حركاتها المستديرة طبيعية وتكون للافلاك المحركة بها طبائع تقتضى غير تلك الحركات وتكون تلك الحركات قسرية ولا نسلم أيضا أنها لو كانت حركاتها قسرية لكانت على موافقة القاسر فوجب التشابه وانما يلزم ذلك لو كان القاسر متصلا بالافلاك وهو ممنوع

﴿الفصل السادس عشر فى ابطال ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء﴾

قالوا الغرض المحرك للسماء هو ٥٦ التشبيه بالعقول المفارقة لان حركة الفلك ارادية لما مر وكل حركة ارادية فهى لغرض فان البديهة تشهد بان الحالة الميلانية المسماة بالارادة لا تتعلق الا بشئ مشعور به يرى المتحرك بالارادة وجوده أولى من عدمه وذلك الشئ هو المسمى بالغرض وما يتوهم من ان الحركات ارادية من غير ان يكون هناك غرض كحركة العابث باللحية والساهى والنائم (جوابه) ان فى العبث ضربا خفيفا من اللذة وان النائم والساهى انما يفعلان لتخيل اللذة أو ازالة حالة مملولة أو ازالة وصب وعدم تذكر العابث والنائم والساهى لتخيل تلك الغايات لا يستلزم عدم تخيلها لان تخيل الغاية شئ والشعور بذلك التخيل شئ آخر وانحفاظ ذلك الشعور شئ ثابت يتوقف وجود التذكر على جميعها ولا يلزم من عدمه عدم التخيل لجواز ان يكون لعدم الشعور بذلك التخيل أو لعدم انحفاظ الشعور واذا ظهر انه لا بد للحركة الارادية من غرض فالغرض لا يخلو من أن يكون حسيا أو عقليا لا جائز أن يكون الغرض المحرك للفلك حسيا لان كل غرض حسى والداعى اليه اما جذب الملاءمة أو دفع المنافرة ولا يخرج عن هذين لان كل متصور حسى لا يكون فيه جذب ملائم ولا دفع منافر عند المدرك لم يصح أن يكون غرضا له باعثا على الفعل بالضرورة فجذب الملائم هو الشهوة ودفع المنافر هو الغضب وهما محالان على الفلك لانهما مختصان بالجسم الذى ينفعل ويتغير من حال ملائمة الى حال غير ملائمة وبالعكس والافلاك لا تنخرق ولا تلتئم لنزول صورتها الجسمية الى صورة أخرى ولا تكون مصرعا

عن مبادى هذه ظهر لهم انه يجب أن تكون مبادى الحركة لها موجودات ليست بأجسام ولا قوى فى أجسام أما كون مباديها ليست بأجسام فلانها مبادى أول للاجسام المحيطة بالعالم وأما كونها ليست قوى فى أجسام فلان الاجسام شرط فى وجودها كالحال فى المبادى المركبة ههنا الحيوان لان كل قوة فى جسم عندهم هى متناهية اذا كانت منقسمة بانقسام الجسم وكل جسم هو بهذه الصفة وهو كائن فاسد أعنى مركبا من هيولى وصورة والهيولى شرط فى وجود الصورة وأيضا لو كانت مباديها على نحو مبادى هذه لكانت الاجرام السماوية مثل هذه فكانت تحتاج الى اجرام أخر أقدم منها ولما تقرر لهم وجود مبادى بهذه الصفة أعنى ليست أجساما ولا قوى فى أجسام وكان قد تقرر لهم من أمر العقل الانسانى ان للصور وجودين وجود معقول اذا تجردت من الهيولى ووجود محسوس اذا كانت فى هيولى مثال ذلك الحجر له صورة جمادية وهى فى الهيولى خارج النفس وصورة هى ادراك وعقل وهى المجردة من الهيولى فى النفس وجب عندهم أن تكون هذه الموجودات المفارقات باطلاق عقولا محضة لانه اذا كان عقلا ما هو مفارق لغيره فما هو مفارق باطلاق أحرى أن يكون عقلا وكذلك وجب عندهم أن يكون ما تعقله هذه العقول هى صور الموجودات والنظام الذى فى العالم كالحال فى العقل الانسانى اذا كان العقل ليس شيأ غير ادراك صور الموجودات من حيث هى فى غير هيولى فصح عندهم من قبل هذا ان للموجودات وجودين وجود محسوس ووجود معقول وان نسبة الوجود المحسوس من الوجود المعقول هى نسبة المصنوعات من علوم الصانع واعتقدوا لمكان هذا ان الاجرام السماوية عاقلة لهذه المبادى وان تدبيرها لما ههنا من الموجودات انما هو من قبل انها ذوات نفوس ولما قايسوا بين هذه العقول المفارقة وبين العقل الانسانى رأوا ان هذه العقول أشرف من العقل الانسانى وان كانت تشترك مع العقل الانسانى فى أن معقولاتها هى صور الموجودات ونظامها كمال العقل الانسانى انما هو يدرك من الموجودات صورها ونظامها لكن الفرق بينهما ان صور الموجودات هى علة للعقل الانسانى اذ كان يستكمل بها على جهة ما يستكمل الشئ الموجود بصورته واما تلك فمعقولاتها هى العلة فى صور الموجودات وذلك ان النظام والترتيب فى الموجودات انما هو شئ تابع ولازم للترتيب الذى فى تلك العقول المفارقة وأما الترتيب الذى فى العقل الانسانى فينا فانما هو تابع لما يدركه من ترتيب الموجودات ونظامها ولذلك كان ناقصا جدا لان كثيرا من النظام والترتيب الذى فى الموجودات لا يدركه العقل الذى فينا فاذا كان ذلك كذلك فلصور الموجودات المحسوسة مراتب فى الوجود أخسها وجودها فى المواد ثم وجودها فى العقل الانسانى أشرف من وجودها فى المواد ثم وجودها فى العقول المفارقة أشرف من وجودها فى العقل الانسانى ثم لها أيضا فى تلك العقول مراتب متفاضلة فى الوجود بحسب تفاضل تلك العقول فى أنفسها ولما نظروا أيضا الى الجرم السماوى ورأوا فى الحقيقة جسما واحدا شبيها بالحيوان الواحد له حركة واحدة كلية شبيهة بحركة الحيوان الكلية وهى نقلية بجميع جسده وهذه الحركة هى الحركة اليومية ورأوا ان سائر الاجسام السماوية حركتها الجزئية شبيهة بأعضاء الحيوان الواحد الجزئية وحركاته الجزئية فاعتقدوا لمكان ارتباط هذه الاجسام بعضها ببعض ورجوعها الى جسم واحد وغاية واحدة وتعاونها على فعل واحد هو العالم بأسره انها ترجع لمبدأ واحد كالحال فى الصنائع الكثيرة التى تؤم

ولا تفسد ولا تتبدل صورها النوعية بعضها ببعض ولا تنمو ولا تذبل ولا تتخلخل ولا تتكاثف لتتغير مقاديرها زيادة ونقصانا ولا تستحيل في كيفيتها من أشكالها واستدارتها ولا تتغير فيها الا في أوضاعها التي لا يتصور كون بعضها طبيعيا وأولى لانها لبساطتها تكون نسبتها الى جميع الاوضاع على السواء فظهر ان الاجرام السماوية لا تتغير من حال ملائمة الى حال غير ملائمة وبالعكس ولا يكون لها شهوة ولا غضب ولا تكون حركاتها لاغراض حسية فتعين ان يكون الغرض أمرا عقليا وذلك الامر اما عقلى اما ان يمكن حصوله

مصنوعا واحدا فانها ترجع الى صناعة واحدة رئيسة فاعتقدوا لمكان هذا ان تلك المبادي المفارقة ترجع الى مبدإ واحد مفارق هو السبب في جميعها وان الصور التي من هذا المبدإ والنظام والترتيب الذي فيه هو أفضل الموجودات التي للصور والنظام والترتيب الذي في جميع الموجودات وان هذا النظام والترتيب هو السبب في سائر النظامات والترتيبات التي يضادونه وان العقول تتفاضل في ذلك بحسب حالها منه في القرب والبعد والاول عندهم لا يعقل الا ذاته وهو بتعقله ذاته يعقل جميع الموجودات بأفضل وجود وأفضل ترتيب وأفضل نظام وما دونه جوهره انما هو بحسب ما يعقله من الصور والترتيب والنظام الذي في العقل الاول وان تفاضلها انما هو في تفاضلها في هذا المعنى ولزم على هذا عندهم أن لا يكون الاقل شرفا يعقل من الاشرف ما يعقل الاشرف من نفسه ولا الاشرف يعقل ما يعقل الاقل شرفا من ذاته أعني أن يكون ما يعقل كل واحد منهما من الموجودات في مرتبة واحدة لانه لو كان ذلك كذلك لكانا متحدين ولم يكونا متعددين ومن هذه الجهة قالوا ان الاول لا يعقل الا ذاته وان الذي يليه انما يعقل الاول ولا يعقل ما دونه لانه معلول ولو عقله لعاد المعلول علة واعتقدوا ان ما يعقل الاول من ذاته هو علة لجميع الموجودات وما يعقله كل واحد من العقول التي دونه فمنه ما هو علة الموجودات الخاصة بذلك العقل أعني بتخليقها ومنه ما هو علة لذاته وهو العقل الانساني بجملته فعلى هذا ينبغي ان يفهم مذهب الفلاسفة في هذه الاشياء والاشياء التي حركتهم الى مثل هذا الاعتقاد في العالم فاذا تؤملت فليست بأقل اقناعا من الاشياء التي حركت المتكلمين من أهل الملة أعني المعتزلة أولا والاشعرية ثانيا الى أن اعتقدوا في المبدإ الاول ما اعتقدوه أعني انهم اعتقدوا ان ههنا ذاتا غير جسمانية ولا في جسم حية عالمة مريدة قادرة متكلمة سميعة بصيرة الا ان الاشعرية دون المعتزلة اعتقدوا ان هذه الذات هي الفاعلة لجميع الموجودات بلا واسطة والعالمة لها بعلم غير متناه اذ كانت الموجودات غير متناهية ونفوا العلل التي ههنا وان هذه الذات الحية العالمة المريدة السميعة البصيرة القادرة المتكلمة موجودة مع كل شيء وفي كل شيء أعني متصلة به اتصال وجود وهذا الظن يظن به انه تلحقه شناعات وذلك أن ما هذه صفته من الموجودات فهو ضرورة من جنس النفس لان النفس هي ذات ليست بجسم حية عالمة قادرة مريدة سميعة بصيرة متكلمة فهؤلاء وضعوا مبدأ الموجودات نفسا كلية مفارقة للمادة من حيث لم يشعروا وسنذكر الشكوك التي تلزم هذا الوضع وأظهرها على القول بالصفات أن يكون هنا ذات مركبة قديمة فيكون هنا تركيب قديم وهو خلاف ما تضعه الاشعرية من ان كل تركيب محدث لانه عرض وكل عرض عندهم محدث ووضعوا مع هذا في جميع الموجودات انها الجائزة ولم يروا ان فيها ترتيبا ولا نظاما ولا حكمة اقتضتها طبيعة الموجودات بل اعتقدوا ان كل موجود فيمكن أن يكون بخلاف ما هو عليه وهذا يلزمهم في العقل ضرورة وهم مع هذا يرون في المصنوعات التي شبهوا بها المطبوعات نظاما وترتيبا وهذا يسمى حكمة ويسمون الصانع حكيما والذي اقنعوا به في أنه في الكل مثل هذا المبدإ هو انهم شبهوا الافعال الطبيعية بالافعال الارادية فقالوا كل فعل فاما هو فعل فهو صادر عن فاعل مريد قادر حي عالم وان طبيعة الفعل انما هو فعل تقتضي هذا أو اقنعوا في هذا بان قالوا ما سوى الحي فهو جماد وميت والميت لا يصدر عنه فعل فما سوى الحي لا يصدر عنه فعل فجحدوا الافعال

بالحركة أو يمتنع والثاني باطل لان الارادة المنبعثة عن تصور عقلي لذات عاقلة مجردة بحسب ذاتها عن العوارض المادية يستحيل ان تكون نحو شيء محال ولان طلب المحال لا يدوم أبد الدهر اذ لابد من اليأس عن حصول ما هذا شأنه فتقف الحركة ولا تستمر وهو محال لان الحركات الفلكية واجبة الدوام لانها حافظة للزمان الذي يمتنع عليه العدم سابقا ولاحقا فتعين ان يمكن حصوله بالحركة وحينئذ اما أن يكون عائدا الى العالم العنصري أو الى نفسها أو الى أمر أعلى منها لا سبيل الى الاول والثالث والا يلزم استكمال الكامل بالناقص أما على الثالث وهو أن يكون الغرض عائدا الى العالي فظاهر لان العالي كامل وقد استفاد كمالا من السافل الذي هو ناقص وأما على الاول وهو ان يعود الغرض الى السافل فلان ايصال ذلك الغرض الى السافل يجب أن يكون أولى بالقياس الى الفلك

والا لم يصلح غرضا له وحينئذ يستفيد الفلك تلك الاولوية من السافل بايصال كمال اليه على ان العالم العنصري أحقر بالنسبة الى اجرامها الشريفة من ان تتحرك لاجلها لانها آمنة من الفساد بخلاف العالم العنصري وليس لمجموعها بالنسبة الى الاجرام الفلكية قدر يعتد به بل الى واحد من الافلاك فضلا عن مجموعها فتعين ان يكون الغرض عائدا الى أنفسها وحينئذ لا يخلو من أن يكون ذلك الغرض نيل ذات أو نيل صفة لذات أو نيل شبه ذات أو صفة لذات لا سبيل الى الاول

الصادرة عن الامور الطبيعية وبهوامع ذلك أن يكون للاشياء الحية التى فى الشاهد أفعال وقالوا ان هذه
الافعال تظهر مقترنة بالحى الذى فى الشاهد أفعالا وانما فاعلها الحى الذى فى الغائب فلزمهم أن لا يكون
فى الشاهد حياة لان الحياة انما تثبت للشاهد من أعماله وأيضا فليت شعرى من أين حصل لهم هذا
الحكم على الغائب والطريق التى سلكوها فى اثبات هذا الصانع هو ان وضعوا ان المحدث له محدث
وان هذا الامر الى غير نهاية فيستمر الامر ضرورة الى محدث قديم وهذا صحيح لكن ليس يتبين من هذا
ان القديم ليس هو جسما فلذلك يحتاج ان يضاف الى هذا ان كل جسم ليس قديما فلهم شكوك
كثيرة وليس يكفى فى ذلك بيانهم ان العالم محدث اذ قد يمكن أن يقال ان المحدث له جسم قديم ليس فيه
شئ من الاعراض التى استدللتم منها على أن السموات محدثة لا من الدورات ولا من غير ذلك مع انكم
تضعون مركبا قديما ولما وضعوا ان الجسم السماوى يكون وضعوه على غير الصفة التى تفهم من التكون
فى الشاهد وهو أن يكون من شئ وفى زمان ومكان وفى صفة من الصفات لا فى كليته لانه ليس فى
الشاهد جسم يتكون من لا جسم ولا وضعوا الفاعل له كالفاعل فى الشاهد وذلك ان الفاعل الذى فى
الشاهد انما فعله أن يغير الموجود من صفة الى صفة لا ان يغير العدم الى الوجود بل يحوله أعنى الموجود
الى الصورة والصفة المقسية التى ينتقل بها ذلك الشئ من وجود ما الى موجود ما مخالف له بالجوهر
والحد والاسم والفعل كما قال الله تعالى ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة فى قرار
مكين الآية ولذلك كان القدماء يرون ان الموجود باطلاق لا يتكون ولا يفسد ولذلك اذا سلم لهم ان
السموات محدثة لم يقدر وا أن يبينوا انها أول المحدثات وهو ظاهر ما فى الكتاب العزيز فى غير ما آية
مثل قوله تعالى أولم ير الذين كفروا ان السموات والارض كانتا رتقا الآية وقوله سبحانه وكان عرشه
على الماء وقوله تعالى ثم استوى الى السماء وهى دخان الآية وأما الفاعل عندهم فيفعل مادة المتكون
وصورته ان اعتقدوا ان له مادة أو فعله بجملته ان اعتقدوا انه بسيط كما يعتقدون فى الجوهر الذى
لا يتجزأ وان كان ذلك كذلك فهذا النوع من الفاعل انما يغير العدم الى الوجود عند الكون أعنى
كون الجوهر الغير المنقسم الذى هو عندهم اسطقس للاجسام أو يغير الوجود الى العدم عند الفساد
أعنى عند فساد الجزء الذى لا يتجزأ وبين أنه لا ينقلب الضد الى ضده فانه لا يعود نفس العدم وجودا
ولا نفس الحرارة برودة ولكن المعدوم هو الذى يعود موجودا والحار باردا والبارد حارا ولذلك قالت
المعتزلة ان العدم ذات ما الا انهم جعلوا هذه الذات متغيرة من صفة الوجود قبل كون العالم والاقاويل
التى ظنوا من قبلها انه يلزم عنها ان لا يكون شئ من شئ هى أقاويل غير صحيحة وأقنعها انهم قالوا لو كان
شئ عن شئ لمر الامر الى غير نهاية (والجواب) ان هذا انما يمتنع من ذلك ما كان على الاستقامة لانه
يوجب ما لا نهاية له بالفعل وكان دورا فليس يمتنع مثل أن يكون من الهواء نار ومن النار هواء الى غير
نهاية والموضوع أزلى وان معتمدهم فى حدوث الكل هو ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث والكل
الموضوع للحوادث لا يخلو عن الحوادث فهو حادث واحد وما يلزمهم من الفساد فى هذا الاستدلال
اذا سلمت لهم هذه المقدمة هو انهم لم يطردوا الحكم لان ما لا يخلو عن الحوادث فى الشاهد
هو حادث على انه حادث من شئ لا من لا شئ وهم يضعون ان الكل حادث من لا شئ وأيضا فان
هذا الموضوع عند الفلاسفة وهو الذى يسمونه المادة الاولى ليس يخلو عن الجسمية والجسمية

لان نيل الذات لا يكون الا دفعة فكان اذا نيلت وقفت الحركة وهو محال لاستلزامه انقطاع الزمان ولا الى الثانى لان نيل الصفة
لا يتصور الا اذا انتقلت من محالها الطالبها بالحركة وهو محال لما تقرر من ان الاعراض يمتنع عليها الانتقال فيكون العرض ممتنع
الحصول بالحركة وقد عرفت استحالة كون العرض كذلك وان لم تنتقل هى بعينها بل حصل ما يماثلها فانما نيلت هى بل شبيهها
هو الذى نيل فتعين الثالث وهو ٥٨ أن يكون الغرض نيل نسبة ذات وصفة فيكون للفلك معشوق موجود وهى يطلب التشبه
به فالمطلوب اما أن يكون
نيل الشبه المستقر أى
شبها واحدا باقيا دائما فيلزم
أحد الامرين اما انقطاع
الحركة أو طلب المحال
أو يكون نيل الشبه الغير
المستقر أى شبها بعد شبه
بحيث ينقضى شبه ويحصل
شبه آخر ولا يخلو اما أن
يحفظ نوعه بتعاقب
الافراد أو لا يحفظ والثانى
باطل والا لزم وقوف
الفلك فاذن المطلوب شبه
محفوظ النوع متعاقب
افراد غير متناهية فهذه
المشابهات الغير المتناهية
مع المعشوق اما من حيث
براءته من القوة أو من حيث
انه بالقوة والثانى محال
لان كونه بالقوة نقصان
فلا يكون مطلوبا فيكون
المطلوب حصول المشابهات
الغير المتناهية مع المعشوق
فى صفات كمال غير
متناهية فيكون للفلك
معشوق موصوف بصفات
كمال غير متناهية ولا يجوز
أن يكون ذلك المعشوق
المتشبه به واجبا والا لكان
المتشبه به فى جميع
السماويات واحدا لان
المطلب متى كان واحدا
كان الطلب لا محالة واحدا وليس كذلك لان حركة الافلاك مختلفة فى الجهة والسرعة
والبطء ولا أن يكون جرما فلكيا أو نفسا فلكية والا لكانت حركة المتشبه والمشبه به متفقة فى النهج والسرعة والبطء وليس كذلك
ولا عقلا واحدا لما مر فتعين أن يكون المتشبه به عقولا متكثرة هى بالفعل من جميع الوجوه فتتشبه بها النفوس الفلكية حتى
لا يبقى فيها شئ بالقوة لا على معنى ان تلك النفوس الفلكية تخرج الى كل كمالاتها بالفعل فى وقت ما بحيث لا يبقى فيها من الكمالات

المطلقة

المطلقة عندهم غير حادثة والمقدمة القائلة ان ما لا يخلو عن الحوادث حادث ليست صحيحة الا ما لا يخلو عن حادث واحد بعينه وأما ما لا يخلو عن حوادث هي واحدة بالجنس ليس لها أول فمن أين يلزم أن يكون الموضوع لها حادثا ولهذا ما شعر بهذا المتكلمون من الاشعرية أضافوا الى هذه المقدمة مقدمة ثانية وهو انه لا يمكن أن توجد حوادث لا نهاية لها أي لا أول لها ولا آخر وذلك هو واجب عند الفلاسفة فهذه ونحوها هي الشناعات التي تلزم وضع هؤلاء وهي أكثر كثيرا من الشناعة التي تلزم الفلاسفة و وضعهم أيضا ان الفاعل الواحد بعينه الذي هو المبدأ الاول هو فاعل لجميع ما في العالم من غير وسط وذلك أن هذا الوضع يخالف ما يحس من فعل الاشياء بعضها في بعض وأقوى ما أقنعوا به في هذا المعنى أن الفاعل لو كان مفعولا لمر الامر الى غير نهاية وانما كان يلزم ذلك لو كان الفاعل انما هو فاعل من جهة ما هو مفعول والمحرك محرك من جهة ما هو متحرك وليس الامر كذلك بل الفاعل انما هو فاعل من جهة ما هو موجود بالفعل لان المعدوم لا يفعل شيأ والذي يلزم عن هذا هو أن تنتهي الفاعلات المفعولة الى فاعل غير مفعول أصلا لا ان ترتفع الفاعلات المفعولة كما ظن القوم وأيضا فان الذي يلزم نتيجتهم من المحال أكثر من الذي يلزم مقدماتهم التي منها صاروا الى نتيجتهم وذلك انه ان كان مبدأ الموجودات ذاتا ذات حياة وعلم وقدرة وارادة وكانت هذه الصفات زائدة على الذات وتلك الذات غير جسمانية فليس بين النفس وهذا الموجود فرق الا أن النفس هي في جسم وهذا الموجود هو نفس ليس في جسم وما كان بهذه الصفة فهو ضرورة مركب من ذات وصفات وكل مركب فهو ضرورة محتاج الى مركب اذ ليس يمكن أن يوجد شيء مركب من ذاته كما انه ليس يمكن أن يوجد متكون من ذاته لان التكوين الذي هو فعل المكون ليس هو شيأ غير تركيب المتكون والمكون ليس شيأ غير المركب وبالجملة فكما ان لكل مفعول فاعلا كذلك لكل مركب مركبا فاعلا لان التركيب شرط في وجود المركب ولا يمكن أن يكون الشيء هو علة في شرط وجوده لانه كان يلزم أن يكون الشيء علة نفسه ولذلك كانت المعتزلة في وضعهم هذه الصفات في المبدأ الاول راجعة الى الذات لا زائدة عليها على نحو ما يوجد عليه كثير من الصفات الذاتية لكثير من الموجودات مثل كون الشيء موجودا وواحدا وأزليا وغير ذلك أقرب الى الحق من الاشعرية ومذهب الفلاسفة في المبدأ الاول هو قريب من مذهب المعتزلة فقد ذكرنا الامور التي حركت الفريقين الى مثل هذه الاعتقادات في المبدأ الاول والشناعات التي تلزم الفريقين أما التي تلزم الفلاسفة فقد استوفاها أبو حامد وقد تقدم الجواب عن بعضها وعن بعضها سيأتي بعد وأما التي تلزم المتكلمين من الشناعات فقد أشرنا نحن في هذا الكلام الى أعيانها ولم يرجع الى تمييز مرتبة قول قول من الاقاويل التي يقولها هذا الرجل في هذا الكتاب من الاقناع ومقدار ما يفيده من التصديق على ما شرطناه وانما اضطررنا الى ذكر الاقاويل المحمودة التي حركت الفلاسفة الى تلك الاعتقادات في مبادئ الكل لان منها يتأتى جوابهم لخصومهم فيما يلزمونهم من الشناعات وذكرنا الشناعات التي تلزم المتكلمين أيضا الآن من العدل أن يقام بحجتهم في ذلك وينوب عنهم اذ لهم أن يحتجوا بها ومن العدل كما يقول الحكيم أن يأتي الرجل من الحجج لخصومه بمثل ما يأتي لنفسه أعني أن يجهد نفسه في طلب الحجج لخصومه كما يجهد نفسه في طلب الحجج لمذهبه وان يقبل لهم من الحجج النوع الذي

الممكنة لها شيء بالقوة في ذلك الوقت فانها لو كانت كذلك لصارت معطلة لا تجرد لها بالكلية ولم تبق بحركة للفلك فينبغي قطع حركته وقد عرفت أن ذلك محال بل على معنى انها تقصد بالتشبه اخراج كمالاتها كلها الى الفعل ولكنها لا تخرج كلها الى الفعل دفعة بل على سبيل التدريج شيأ بعد شيء لا الى نهاية والكمالات اللائقة به منها ما هو بحسب جسمه من حيث انه جسم وهو اخراج الاوضاع التي فيه بالقوة الى الفعل اذ ليس بالقوة فيه غيرها ومنها ما هو بحسب نفسه وليس ذلك هو الاوضاع بل ٥٩ أمر آخر أجل وأعلى فالافلاك باخراجها الاوضاع الممكنة التي لاجرامها من القوة الى الفعل يحصل لها التشبه في كونها بالفعل الى المبادي العالية فتقتبس بتشبهها المذكور كمالات متوالية فكل نفس من هذه النفوس تنبعث عنها بما ينال من مبدئها القدسي حركة وتلك الحركة تعد لتحصيل كمال يشرق عليها وكل اشراق يوجب شوقا وحركة مستدعية لاشراق آخر وهكذا من غير انقطاع ولا وقوف في حركاتها المعدة لتحصيل كمالات على التوالي وبهذا ظهر ان ما ظن جماعة من أكابر الفضلاء أن الحكماء ذهبوا الى أن حركات الافلاك المجردة اخراج الاوضاع من القوة الى الفعل لئلا يبقى في الفلك شيء بالقوة وشنعوا عليهم بان الواحد منا لو أخذ ينتقل في زوايا الدار قائلا ان مقصوده أن يخرج أوضاعه التي بالقوة الى الفعل يعد جاهلا مجنونا من قبيل بعض الظن اذ الحكماء لم يذهبوا الى أن حركاتها لمجرد ذلك بل طلبا للكمالات اللائقة بها منها ما هو بحسب جسمه وهو الاوضاع ومنها ما هو بحسب نفسه وهو أجل وأعلى منها وتحقيقه ان الفلك متحرك و يستخرج بواسطة تلك الحركة الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل و يحصل له بواسطة كل وضع شبه الى العقول التي هي بالفعل من جميع الوجوه ثم اذا زال وضع زال ذلك الشبه الذي كان بواسطة ذلك الوضع واذا حصل وضع آخر حصل شبه آخر فكما ان نوع الوضع ينحفظ بتعاقب الاوضاع ينحفظ نوع الشبه بحسب تعاقب المشابهات و يقبل بواسطة تلك المشابهات الفيض من مبدئه فهنالك

أربع سلاسل سلسلة الحركات ثم سلسلة الاوضاع ثم سلسلة التشبهات ثم سلسلة الادراكات والكمالات والحركات والاوضاع كمالات للجسم وأما التشبهات ومايترتب عليها فهي كمالات للنفس (هذا) على ان تعاقب تلك الاوضاع يستلزم رشح الخير على العالم السفلي اذ بحسب اختلاف أوضاع الاجرام النيرة يختلف آثارها في الاجرام السفلية ويتبع تلك الآثار من الخيرات ما أنت خبير بجملته وان لم يكن لنا سبيل الى الاحاطة بتفاصيله ٦٠ فالافلاك تتشبه بالمبادي باخراج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل في كونها بالفعل رافضا عنه الخير على السافلات ويقع السافل وان لم يكن مقصودا من حركات الافلاك قصدا كما عرفت لكنه مقصود تبعا من حيث انها تشبه بالعقول وليس حال الانسان المتنقل في زوايا الدار كذلك فلاورود لما ذكروا من التشنيع ثم انه لااستبعاد في ان يحصل للنفوس الفلكية بسبب اخراجها الاوضاع الممكنة لاجرامها من القوة الى الفعل استعدادات يترتب عليها فيضان الكمالات دون النفوس الانسانية اذهما مختلفان بالحقيقة فيجوز أن يكون استعدادها لحصول الكمالات أقوى من استعداد النفوس البشرية فيتم استعدادها لحصول الكمالات باخراج الاوضاع الممكنة لاجرامها من القوة الى الفعل فتفيض تلك الكمالات عليها من مبدئها بخلاف النفوس الانسانية هذا غاية تقرير ماذكروا في هذه المسئلة (وجوابه) انا لانسلم ان الحركة الفلكية ارادية وماذكر في بيانه من الدليل فقد عرفت ضعفه ولوسلم فلانسلم لزوم غرض مغاير للحركة ولم لايجوز أن يكون الغرض نفس الحركة ومايقال من ان حقيقتها التأدي الى الغير فلاتكون مطلوبة لذاتها فقد عرفت مافيه ولوسلم ذلك واجبا فلانسلم ان الغرض لايكون حسيا (قوله) لان الداعي اليه اما الشهوات او الغضب وهما محالان على الفلك (قلنا) لانسلم استحالتهما على الفلك فان اللازم في البسيط هو تشابه أجزائه المفروضة في الحقيقة وأما تشابه أحواله فغير لازم ومن الجائز أن يكون للفلك شهوات غير

يقبله النفس (فنقول) اما ماشنعوا به من ان المبدأ الاول اذا كان لايعقل الا ذاته فهو جاهل بجميع ماخلق فانما كان يلزم ذلك لو كان مايعقل من ذاته شيأ هو غير الموجودات باطلاق وانما المعنى هو ان الذي يعقله من ذاته هو الموجودات باشرف وجود وانه العقل الذي هو علة للموجودات لانه يعقل الموجودات من جهة انها علة لعقله لا كالحال في العقل منا فمعنى قولهم انه لايعقل مادونه من الموجودات أي انه لايعقلها بالجهة التي نعقلها نحن بها بل بالجهة التي لايعقلها موجود سواه سبحانه لانه لو عقلها موجود بالجهة التي يعقلها هو واشاركه في علمه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وهذه هي الصفة المختصة به تعالى ولذلك ذهب بعض المتكلمين ان له صفة تخصه سوى الصفات السبع التي اثبتوها له تعالى ولذلك لايجوز في علمه ان يوصف بانه كلي ولا جزئي لان الكلي والجزئي معلولان عن الموجودات وكلا العلمين كائن وفاسد ومنهم من هذا اكثر عند المتكلم هل يعلم الجزئيات أولايعلمها على ماجرت به عادتهم في فرض هذه المسئلة ومنهم من انها مسئلة مستحيلة في حق الله تبارك وتعالى وهذه المسئلة انحصرت بين قسمين ضرورين (احدهما) ان الله لو عقل الموجودات على انها علة لعلمه للزم ان يكون عقله كائنا فاسدا وان يستكمل الاشرف بالاخس ولو كانت ذاته غير عاقلة الاشياء ونظامها لكان هنا عقل آخر ليس هو مدرك الصور الموجودات على ماهي عليه من الترتيب والنظام واذا كان هذان الوجهان مستحيلين لزم ان يكون ماتعقله ذاته هي الموجودات بوجود أشرف من الوجود الذي صارت به موجودة والشاهد على ان الموجود الواحد بعينه يوجد له مراتب في الوجود هو ماينظر من أمر اللون فان اللون يوجد له مراتب في الوجود بعضها أشرف من بعض وذلك ان اخس مراتبه هو وجوده في الهيولى وله وجود اشرف من هذا وهو وجوده في البصر وذلك ان هذا الوجود هو وجود للون مدرك لذاته والذي له في الهيولى هو وجود جمادي غير مدرك لذاته وقد تبين أيضا في علم النفس ان للون وجودا أيضا في القوة الخيالية وانه أشرف من وجوده في القوة الباصرة وكذلك تبين ان له في القوة الذاكرة وجودا أشرف من وجوده في القوة الخيالية وان له في العقل وجودا أشرف من جميع هذه الموجودات وكذلك نعتقد ان له في ذات المبدأ الاول وجودا أشرف من جميع وجوداته وهو الوجود الذي لايمكن ان يوجد وجود اشرف منه واما ماحكاه عن الفلاسفة في ترتيب فيضان المبادي المفارقة عنه وفي عدد ماينبعث عن مبدأ مبدأ من تلك المبادي فشي لايقوم برهان على تحصيل ذلك وتحديده ولذلك لايلفى التحديد الذي ذكره في كتب القدماء واما كون جميع المبادي المفارقة وغير المفارقة فائضة عن المبدأ الاول وان بفيضان هذه القوة الواحدة صار العالم بأسره واحدا وبها ارتبطت جميع أجزائه حتى صار الكل يؤم فعلا واحدا كالحال في بدن الحيوان الواحد المختلف القوى والاعضاء والافعال فانه انما صار عند العلماء واحدا موجودا بقوة واحدة فيه فاضت عن الاول فأمر اجمعوا عليه لان السماء عندهم بأسرها هي بمنزلة حيوان واحد والحركة اليومية التي لجميعها هي كالحركة الكلية في المكان للحيوان والحركات التي لاجزاء السماء هي كالحركات الجزئية التي لاعضاء الحيوان وقد قام عندهم البرهان على أن في الحيوان قوة واحدة بها صار واحدا وبها صارت جميع القوى التي فيه تؤم فعلا واحدا وهو سلامة الحيوان وهذه القوى مرتبطة بالقوة الفائضة عن المبدأ الاول ولولا ذلك لافترقت اجزاؤه ولم تبق طرفة عين فان كان

متناهية بحسب محسوسات غير متناهية كما جاز أن يكون له لذات غير متناهية من معقولات غير متناهية على ان ماذكروا من ان
الفلك لا ينخرق ولا يلتئم ولا يتكون ولا يفسد فلا يتغير من حال ملائمة الى خلافها انتم فاعلنا بتم فى المحدد الذى هو الفلك الاطلس
دون ماسواه فيه هرد ليلهم عن مدعاهم ثم لانسلم امتناع طلب المحال وماذكروه من ان الارادة الممتنعة تصور على لذات مجردة
بحسب ذاتها عن العوارض المادية يستحيل أن يكون نحو شئ محال وكلام اقناعى لا يعوّل ٦١ عليه فى المطالب البرهانية وكذا
ماذكروه من أن طالب المحال لا يدوم ابد الدهر بل لابد من اليأس عن حصول ماهذا شأنه فانه ليس بيقينى ولانسلم أيضا امتناع استكمال العالى بالسافل ولم لا يجوز أن يكون للسافل كمال ليس للعالى فيستفيده منه وان كان كمال العالى أكثر وما ذكروا من ان العالم العنصرى أحقر بالنسبة الى اجرامها الشريفة من أن تتحرك لاجلها فكلام خطابى ولانسلم أيضا انه لا يكون الغرض نيل ذات (قولهم) نيل الذات لا يكون الادفعة فوقفت الحركة فينقطع الزمان وهو محال (قلنا) لانسلم امتناع انقطاع الزمان وقد تقدم فى مسئلة قدم العالم ولو سلم فانما يفيد فى الفلك الاعظم لان الحركة الحافظة للزمان انما هى حركته فقط ولانسلم أيضا أن المتشبه به لا يجوز أن يكون واجبا (قولهم) والا لكان المتشبه به فى جميع السماويات واحدا (قلنا) ممنوع ولم لا يجوز أن يكون اختلاف
لاختلاف القوابل فى النوع أو لاختلاف الكمال المشبه به فى الواجب بحسب الاعتبار ولانسلم أيضا انه لا يجوز أن يكون المشبه به
جرما فلكيا أو نفسا فلكية (قولهم) والا لكانت حركة المشبه والمشبه به واحدا فى السرعة والبطء والنهج (قلنا) ممنوع وانما يلزم ذلك
أن لو كان التشبه فى الحركة وأما اذا كان التشبه فى كمال آخر لجرم الفلك أو لنفسه فلا ولانسلم أيضا انه لا يجوز أن يكون عقلا واحدا
(قولهم) اذ يلزم حينئذ تشابه الافلاك فى منهاج الحركة وسرعتها وبطئها ممنوع اذ يجوز أن يكون لعقل واحد كمالات متعددة فيتشبه

واجبا أن يكون فى الحيوان الواحد قوة واحدة روحانية سارية فى جميع أجزائه بها صارت الكثرة
الموجودة فيه من القوى والاجسام واحدة حتى قيل فى الاجسام الموجودة فيه انها جسم واحد وقيل
فى القوى الموجودة فيه انها قوة واحدة وكانت نسبة أجزاء الموجودات من العالم كله نسبة أجزاء الحيوان
الواحد من الحيوان الواحد فاضطرارا أن يكون حالها فى أجزائه الحيوانية وفى قواها المحركة النفسانية
والعقلية هذه الحال أعنى أن فيها قوة واحدة روحانية بها ارتبطت جميع القوى الروحانية والجسمانية
وهى سارية فى الكل سريانا واحدا ولولا ذلك لما كان ههنا نظام وترتيب وعلى هذا يصح القول ان الله
خالق كل شئ وممسكه وحافظه كما قال الله تعالى ان الله يمسك السموات والارض أن تزولا وليس يلزم من
سريان القوة الواحدة فى أشياء كثيرة أن يكون فى تلك القوة كثرة كما ظن من قال ان المبدأ الواحد انما
فاض عنه أولا واحد ثم فاض من ذلك الواحد كثرة فان هذا انما ظن به أنه لازم اذا شبه الفاعل الذى فى
غير هيولى بالفاعل الذى فى هيولى ولذلك ان قيل اسم الفاعل على الذى فى غير هيولى والذى فى هيولى
باشتراك الاسم تبين لك جواز صدور الكثرة عن الواحد وأيضا فان وجود سائر المبادى المفارقة انما هو
فيما يتصور منه شئ واحد وليس يمتنع أن يكون وهو يتصور شيئا واحدا بعينه يتصور منه أشياء كثيرة
تصورات مختلفة كما أنه ليس يمتنع فى الكثرة ان تتصور تصورا واحدا وقد نجد الاجرام السماوية كلها
فى حركتها اليومية تتصور هى وفلك الكواكب الثابتة تصورا واحدا بعينه فانها تتحرك باجمعها فى
هذه الحركة عن محرك واحد وهو محرك فلك الكواكب الثابتة ونجد لها أيضا حركات تخصها مختلفة
فوجب أن تكون حركاتهم عن محركين مختلفين من جهة متحدين من جهة وهو من جهة ارتباط
حركاتهم بحركة الفلك الاول فانه كما انه لو توهم متوهم ان العضو المشترك لاعضاء الحيوان أو القوة
المشتركة قد ارتفع لارتفعت جميع أعضاء ذلك الحيوان وجميع قواه كذلك الامر فى الفلك فى أجزائه
وقواه المحركة وبالجملة فى مبادى العالم وأجزائه مع المبدأ الاول وبعضها مع بعض والعالم أشبه شئ
عندهم بالمدينة الواحدة وذلك انه كما ان المدينة تتقوم برئيس واحد ورئاسات كثيرة تحت الرئيس
الاول كذلك الامر عندهم فى العالم وذلك انه كما ان سائر الرئاسات التى فى المدينة انما ارتبطت بالرئيس
الاول من جهة أن الرئيس الاول هو الموقف لواحدة واحدة من تلك الرئاسات على الغايات التى من
أجلها كانت تلك الرئاسات وعلى ترتيب الافعال الموجبة لتلك الغايات كذلك الامر فى الرئاسة الاولى
التى فى العالم مع سائر الرئاسات وتبين عندهم ان الذى يعطى الغاية فى الموجودات المفارقة للمادة هو الذى
يعطى الوجود لان الصورة والغاية هى واحدة فى هذا النوع من الموجودات فالذى يعطى الغاية فى
هذه الموجودات هو الذى يعطى الصورة والذى يعطى الصورة هو الفاعل فالذى يعطى الغاية فى هذه
الموجودات هو الفاعل ولذلك يظهر أن المبدأ الاول هو مبدأ لجميع هذه المبادى فانه فاعل وصورة
وغاية وأما حاله من الموجودات المحسوسة فلما كان هو الذى يعطى الوحدانية وكانت الوحدانية التى
فيها هى سبب وجود الكثرة التى ترتبط بها تلك الوحدانية صار مبدأ لهذه كلها على أنه فاعل وصورة وغاية
وصارت جميع الموجودات تطلب غايتها بالحركة نحوه وهى الحركة التى تطلب بها غاياتها التى من أجلها
خلقت وذلك بين اما لجميع الموجودات فبالطبع وأما للانسان فبالارادة ولذلك كان مكلفا من بين

سائر الموجودات ووثقنا من بينها به. ومعنى قوله تعالى انا عرضنا الأمانة على السموات والارض والجبال وانما عرض للقوم ان يقولوا ان هذه الرئاسات التى فى العالم وان كانت كلها صادرة عن المبدا الاوّل ان بعضها صدر عنه بلا واسطة وبعضها صدر عنه بواسطة عند السلوك والترقى من العالم الاسفل الى العالم الاعلى وذلك انهم وجدوا اجزاء الفلك بعضها من أجل حركات بعض فنسبوها الى الاوّل فالاوّل حتى وصلوا الى الأوّل باطلاق فلاح لهم نظام آخر وفعل اشتركت فيه جميع الموجودات اشتراكا واحدا والوقوف على الترتيب الذى أدركه الناظر فى الموجودات عند الترقى الى معرفة الأوّل عسير والذى تدركه العقول الانسانية منه انما هو مجمل والذى حرك القوم أن اعتقدوا أنها مرتبة عن المبدا الأوّل بحسب ترتيب أفلاكها فى الوضع هو انهم رأوا الفلك الاعلى فيما يظهر من أمره انه أشرف مما تحته وان سائر الافلاك تابعة له فى حركته فاعتقدوا المكان هذا ما حكى عنهم من الترتيب بحسب المكان ولقائل أن يقول لعل الترتيب الذى فى هذه انما هو من أجل الفعل لا من أجل الترتيب فى المكان وذلك انه لما كان يظهر ان أفعال هذه الكواكب أعنى السيارة حركاتها من أجل حركات الشمس فلعل المحركين لها انما يعتقدون فى تحريكاتها بحركة الشمس وتحرك الشمس عن الاوّل فلذلك ليس يلفى فى هذا المطلب مقدمات يقينية بل من جهة الاولى والاخلق واذ قد تقرر هذا فلنرجع الى ما كنا بسبيله (قال أبو حامد) الجواب الثانى هو ان من ذهب الى قوله لا مخرج عنه (قلت) هذه حجة من يوجب أن يكون الاوّل يعقل من ذاته انه مبدأ فقد عقل ذاته عقلا ناقصا وأما ما اعترض أبو حامد على هذا فمعناه ان كان عقل ما هو له مبدأ فلا يخلو أن يكون ذلك لعلة أو لغير علة فان كان لعلة لزم أن يكون الاوّل علة ولا علة للاوّل وان كان لغير علة وجب أن يلزم عنه كثرة وان لم يعلمها فان لزمت عنه كثرة لم يكن واجب الوجود لان واجب الوجود لا يكون الا واحدا والذى يصدر عنه أكثر من واحد هو ممكن الوجود والممكن الوجود مفتقر الى علة فقد بطل قولهم أن يكون الاوّل واجب الوجود وان يعلم معلوله (قال) واذا كان كون المعلول عالما بالعلة ليس من ضرورة وجوده فاحرى أن لا يكون من ضرورة كون العلة ان تكون عارفة معلولها (قلت) هذا الكلام سفسطائى فانه اذا فرضنا العلة تعقل وتعقل معلوله فانه ليس يلزم عن ذلك أن يكون ذلك لعلة زائدة على ذاته بل كنفس ذاته اذ كان صدور المعلول عنه شيأ تابعا لذاته ولا ان كان صدور المعلول عنه شيأ تابعا لذاته ولا ان كان صدور المعلول عنه لا لعلة بل لذاته يلزم أن يكون يصدر عنه كثرة لان ذلك على أصلهم راجع لذاته ان كانت ذاته واحدة صدر عنها واحد وان كانت كثيرة صدر عنها كثرة وما وضع فى هذا القول من أن كل معلول فهو ممكن الوجود فان هذا انما هو صادق فى المعلول المركب فليس يمكن ان يوجد مركب وهو أزلى فكل ممكن الوجود عند الفلاسفة هو محدث وهذا شئ قد صرح به ارسطاطاليس فى غير ما موضع من كتبه وسنبين هذا من قولنا بعد بيانا اكثر عند التكلم فى واجب الوجود وأما الذى يسميه ابن سينا ممكن الوجود فهذا الممكن الوجود معلول باشتراك الاسم ولذلك ليس كونه محتاجا الى الفاعل ظاهرا من الجهة التى منها ظهر حاجة الممكن (قال أبو حامد) الاعتراض الثالث هو أن عقل المعلول الاوّل الى قوله هؤلاء فى الهوس (قلت) الكلام هنا فى العقول هو فى موضعين (أحدهما) فيما يعقل وما لا يعقل وهى مسئلة خاص

كل ذلك به فى واحد من كمالاته ولا يجب التشابه فيما ذكر ولا يثبت تعدد العقول كما زعموا (وقال الامام الغزالى) لقول لهم ما ذكرتموه من أن الغرض أعنى التشبه بالعقل حاصل بالحركة المغربية فلم كانت الحركة الاولى مشرقية وهلا كانت حركات الكل الى جهة واحدة وان كان فى اختلافها انفع للعالم العنصرى فهلا اختلفت بالعكس فان كل ما ذكروه من حصول الحوادث باختلاف الحركات من التثليثات والتسديسات وغيرها ٦٢ يحصل بعكسه وأيضا يمكن لها الحركة الى الجهة الاخرى فما بالها لا تتحرك مرة من جانب ومرة من جانب استيفاء لما يمكن لها ان كان فى استيفاء كل ممكن كمال ولقائل أن يقول لهم ان يتخاصموا عنه بان المقصود بيان غرض الافلاك فى حركاتها الارادية لا بيان غرض اختيار الجهة وما ذكرته لا يضر فيما هو المقصود وغرض اختيار الجهة أمر لا تهتدى العقول الى اكتناه ذلك وليس ندعى الاطلاع على جميع أسرار ملكوت السموات فان النفوس الانسانية ما دامت هى فى عالم الغربة والانغماس فى كدورات الطبيعة وظلمات الهيولى لا تطلع على جميع ما فى العالم العنصرى الذى هو أحقر وأخس بالنسبة الى اجرام الافلاك ونفوسها فكيف على جميع ما فى عالم الافلاك ✽(الفصل السابع عشر فى ابطال قولهم ان نفوس السموات مطلعة على جميع الجزئيات الحادثة مما كان وما سيكون وما هو كائن فى الحال)✽ قالوا جميع الامور الكائنة مما تحقق أو سيتحقق أو هو متحقق فى الحال مرتسمة فى المبادى العالية من العقول المجردة والنفوس الفلكية أما ارتسامها فى العقول فعلى الوجه الكلى وقد سبق الكلام فيها فيه وأما فى النفوس الفلكية فعلى الوجه الجزئى على رأى المشائين اذ ليس للافلاك نفوس مجردة عندهم وعلى الوجهين جميعا على رأى الشيخ أبى على لانه يثبت للافلاك نفوسا مجردة متعلقة باجرامها كتعلق نفوسنا بابداننا ونفوسا منطبعة فى اجرامها كقوتنا الباطنة التى ترتسم صور الجزئيات فيها الا ان الافلاك بساطة لا تختص تلك القوى بجزء معين منها بل تعم جميع أجزائها بخلافها

الانسان فان تلك القوة تنافى الدماغ وزعموا ان هذا هو المراد مما ورد فى الشرع الشريف من كون جميع الحوادث مكتوبة فى اللوح المحفوظ فان اللوح عبارة عن النفوس الفلكية وانتقاشها بصور الجزئيات هو المراد من كونها مكتوبة فى اللوح لان اللوح جسم مسطح من درة بيضاء كتب عليها ما كان وما سيكون وما هو كائن فى الحال كما يكتب للصبيان على الالواح لان الحوادث الجزئية غير متناهية وكل جسم فهو متناهى المقدار ولا يمكن أن يكتب على سبيل التفصيل أمور غير متناهية على جسم متناهى المقدار وهذا بناء على ما زعموا من قدم العالم وعندنا العالم حادث بجميع ما فيه فلا تكون جزئياته غير متناهية فلا استحالة فى أن يكتب على لوح متناهى المقدار جميع ما كان وما سيكون الى يوم القيامة كما نطق به قول رسول الله صلى الله عليه وسلم جف القلم بما هو كائن الى يوم القيامة نعم لو قيل بكون الحوادث بأجمعها حتى الحوادث فى دار الآخرة لا الى نهاية مكتوبة فى اللوح لم يتصور اتساع الجسم المتناهى المقدار على النقوش الدالة عليها على سبيل التفصيل اللهم الا على ضرب آخر لا تقدر على اكتناهه القوى البشرية ثم ان الامام الغزالى رحمه الله تعالى نقل عنهم حجة لاثبات هذا المطلوب محصلها هو أن حركة الفلك ارادية لما تقدم والحركة الارادية لا يكفى فى وقوعها الارادة الكلية لان الداخل فى الوجود جزئى معين من جزئياتها ونسبة الارادة الكلية الى جميع الجزئيات واحدة فوقوع هذا المعين بها دون آخر ترجيح بلا مرجح فاذن لابد فيها من ارادة جزئية متعلقة بخصوصية الحركة الواقعة فللفلك ارادات جزئية متعلقة بكل حركة جزئية معينة من نقطة معينة الى نقطة معينة أخرى وله لا محالة تصورات جزئية لتلك الحركات المعينة بالقوة الجسمانية ضرورة ان اراداتها موقوفة على تصورها وان الجزئيات الجسمانية لا تدرك الا بآلات جسمانية فان المسافة لا محالة تشتمل على امتداد يمكن أن يفرض فيه حدود جزئية تجزأ المسافة بها الى أجزائها فقاطع تلك المسافة يتخيل الوصول الى آخرها

فيها القدماء وأما الكلام فيما صدر عنها فانه برد ابن سينا القول الذى حكاه ههنا عن الفلاسفة وتجرده للرد عليهم فتوهم أنه رد على جميعهم وهذا كما قال تعمق من قال فى الهوس وليس هذا القول لاحد من القدماء وهو قول ليس يقوم عليه برهان الا ما ظنوا من أن الواحد لا يصدر عنه الا واحد وهذه القضية ليست فى الفاعلات التى هى صور فى مواد كالحال فى الفاعلات التى هى صور مجردة من المادة فانه ليس ذات العقل المعلول عندهم الا ما يعقل من مبدئه ولا ههنا شيئان أحدهما ذات والآخر معنى زائد على الذات لانه لو كان ذلك كذلك لكان مركبا والبسيط لا يكون مركبا والفرق بين العلة والمعلول أن العلة الاولى وجودها بذاتها أعنى فى الصور المفارقة والعلة الثانية بالاضافة الى العلة الاولى لان كونها معلولة هو نفس جوهرها وليس هو معنى زائدا عليها كالحال فى المعلولات المادية مثال ذلك أن اللون هو شئ موجود بذاته فى الجسم وكونه علة للبصر هو من حيث هو مضاف والبصر ليس له وجود الا فى هذه الاضافة ولذلك كانت المجردة من الهيولى جواهر من طبيعة المضاف ولذلك اتحدت العلة والمعلول فى الصور المفارقة للمواد ولذلك كانت الصور الحسية من طبيعة المضاف كما تبين فى كتاب النفس (قال أبو حامد) الاعتراض الرابع أن نقول التثليث الى قوله زائدة عليها (قلت) الذى يقوله ان الجسم السماوى هو عندهم مركب من مادة وصورة ونفس فيجب أن يكون فى العقل الثانى الذى صدر عنه أربعة معان معنى تصدر عنه الصورة ومعنى تصدر عنه الهيولى اذ ليس أحد هذين علة مستقلة للثانية بل المادة علة للصورة بوجه والصورة علة للمادة بوجه ومعنى صدر عنه النفس ومعنى صدر عنه المحرك للفلك الثانى فيكون فيه تربيع ضرورة او القول بان الجسم السماوى مركب من صورة وهيولى كسائر الاجسام هو شئ غلط فيه ابن سينا على المشائين بل الجرم السماوى عندهم جسم بسيط ولو كان مركبا لفسد عندهم ولذلك قالوا فيه انه غير كائن ولا فاسد ولا فيه قوة على المتناقضين ولو كان كما قاله ابن سينا لكان مركبا كالحيوان ولو سلم هذا لكان التربيع لازما لمن يقول ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد وقد قلنا ان الوجه الذى به هذه الصور بعضها أسباب لبعض وكونها أسبابا للاجرام السماوية ولموادها وكون السبب الاول سببا لجميعها هو غير هذا كله (قال أبو حامد) الوجه الثانى ان الجرم الاقصى الى قوله علة بسيطة (قلت) معنى هذا القول انهم اذا قالوا ان جسم الفلك هو معنى ثالث صدر وهو غير بسيط أعنى أنه جسم ذو كمية ففيه اذن معنيان (أحدهما) يعطى الجسمية الجوهرية (والثانى) الكمية المحدودة فيجب أن يكون فى ذلك العقل الذى صدر عنه جسم الفلك أكثر من معنى واحد فلا تكون العلة الثانية مثلثة بل مربعة وهذا كله وضع فاسد فان الفلاسفة لا يعتقدون أن الجسم بأسره يصدر عن مفارق وان صدر عندهم فانما تصدر الصورة الجوهرية ومقادير أجزائها عندهم تابعة للصور لكن هذا عندهم فى الصور الهيولانية والاجرام السماوية عندهم من حيث هى بسيطة لا تقبل الصغر والكبر ثم وضع الصورة والمادة صادرتين عن مبدإ مفارق خارج عن أصولهم وبعيد جدا والفاعل بالحقيقة عند الفلاسفة الذى فى الكائنات الفاسدات ليس يفعل الصورة ولا الهيولى وانما يفعل من الهيولى والصورة المركب منهما جميعا أعنى المركب من الهيولى والصورة لانه لو كان الفاعل يفعل الصورة فى الهيولى لكان يفعلها فى شئ لا من شئ وهذا كله ليس رأيا للفلاسفة فلا معنى

أولا ثم يتخيل تلك الحدود واحدا بعد واحد وينبعث عن كل تخيل ارادة جزئية لقصد ذلك الحد ومع وصوله اليه تفنى تلك الارادة
وتتجدد غيره فتصير كل ارادة سببا لوجود حركة ووجود كل حركة سببا للوصول الى حد وكل وصول الى حد سببا لوجود ارادة تتجدد
معه وهكذا فاذا كان للفلك تصور بجزئيات الحركة وأحاط بها أحاط لا محالة بما يلزم منها من اختلاف النسب مع الارض من كون
بعض أجزائه طالعة وبعضها غاربة ومن كون بعضها في وسط سماء قوم وتحت قدم قوم وكذا يعلم بما يلزم من

لرده على انه رأى الفلاسفة (قال أبو حامد) مجيبا عن الفلاسفة (فان قيل) سببه انه لو كان الى قوله للنظام
المقصود (قلت) يريد بهذا القول ان الفلاسفة ليس يرون ان جرم الفلك مثلا جائز أن يكون أكبر أو
أصغر مما هو عليه لانه لو كان باحد الوصفين لم يحصل النظام المقصود ههنا ولا كان تحريكه لما ههنا
تحريكا طبيعيا بل كان اما زائدا على هذا التحريك واما ناقصا وكلاهما يقتضي فساد الموجودات ههنا
لان الكبر كان يكون فضلا كما قال أبو حامد بل الكبر والصغر كلاهما كانا يقتضيان فساد العالم عندهما
(قال أبو حامد) رادا على الفلاسفة بقول وتعيين جهة الى قوله الى علة التركيب (قلت) حاصل هذا
القول انه يلزمهم ان في الجسم أشياء كثيرة ليس يمكن أن تصدر عن فاعل واحد الا أن يقولوا ان
الفاعل الواحد يصدر عنه أفعال كثيرة أو يعتقدوا ان كثيرا من لواحق الجسم يلزم عن صورة الجسم
وصورة الجسم عن الفاعل وعلى هذا الرأي فليس تصدر الافعال التابعة للجسم المتكون عن الفاعل
له صدورا أولا بل بتوسط صدور الصورة عنه وهذا القول سائغ على أصول الفلاسفة لا على أصول
المتكلمين وأظن أن المعتزلة ترى ان ههنا أشياء لا تصدر عن الفاعل للشيء صدورا أوليا كما تراه
الفلاسفة وأما نحن فقد تقدم من قولنا كيف يكون الواحد سببا لوجود النظام ووجود الاشياء الحاملة
للنظام فلا معنى لاعادة ذلك (قال) الوجه الثالث هو أن الفلك الاقصى الى قوله لا مخرج عنه (قلت)
البسيط يقال على معنيين (أحدهما) ما ليس مركبا من أجزاء كثيرة وهو مركب من مادة وصورة وبهذا
يقولون في الاجسام الاربعة انها بسيطة (والثاني) يقال على ما ليس مؤلفا من صورة ومادة وهي الاجرام
السماوية والبسيط أيضا يقال على ما اذا أخذ الجزء والكل منه واحد وان كان مركبا من الاسطقسات
الاربعة والبسيط بالمعنى المقول على الاجرام السماوية لا يبعد أن توجد أجزاؤه مختلفة بالطبع كاليمين
والشمال للفلك والاقطاب والكرة بما هي كرة يجب أن يكون لها أقطاب محدودة ومركز محدود به
تختلف كرة كرة وليس يلزم من كون الكرة لها جهات محدودة أن تكون غير بسيطة بل هي
بسيطة من حيث انها غير مركبة من صورة ومادة فيها قوة وغير متشابهة من جهة أن الجزء القابل
لموضع القطبين ليس هو أي جزء اتفق من الكرة بل هو جزء محدود بالطبع في كرة كرة ولولا ذلك لم
يكن للاكر مراكز بالطبع بها تختلف فهي غير متشابهة في هذا المعنى وليس يلزم من انها انها غير
متشابهة في هذا المعنى أن تكون مركبة من أجسام مركبة مختلفة الطبائع ولا أن يكون الفاعل مركبا
من قوى كثيرة لان كل كرة فهي واحدة ولا يصح القول عندهم أيضا بأن كل نقطة من أي كرة
اتفقت يمكن أن تكون مركزا وانما يخصصها الفاعل فان هذا انما يصح في الاكر الصناعية لا في
الاكر الطبيعية وليس يلزم عن وضع هذه أن كل نقطة من الكرة يصلح أن يكون مركزا وان الفاعل
هو الذي يخصصها أن يكون فاعلا كثيرا الا أن يوضع انه ليس يلزم في الشاهد شيء واحد يصدر عن فاعل
واحد لان ما في الشاهد هو مركب من المقولات العشر فكان يلزم أن يكون كل واحد مما ههنا يلزم
عن عشر فاعلين وهذا كله مضافات وهذيانات أدى اليه هذا النظر الذي هو شبيه بالهذيان في العلم
الالهي والمصنوع الواحد في الشاهد انما يصنعه صانع واحد وان كان يوجد فيه المقولات العشر فما
أكذب هذه القضية ان الواحد لا يصنع الا واحدا على ما فهم ابن سينا وأبو نصر وأبو حامد

اختلاف النسب التي
تتجدد بالحركة من التثليث
والتسديس والمقابلة
والمقارنة الى غير ذلك من
الحوادث السماوية
والحوادث الارضية تستند
الى الحوادث السماوية
اما بغير واسطة أو بواسطة
واحدة أو أكثر وبالجملة
وكل حادث أرضي فله
سبب حادث الى أن ينقطع
التسلسل بالارتقاء الى
الحركة السماوية التي
بعضها سبب لبعض فاذا
انتهى أسباب الحوادث
الجزئية الى الحركات
السماوية فالمتصور
للحركات متصور لها لان
تصور الملزوم يستلزم
تصور لوازمه ولوازم لوازمه
الى آخر السلسلة وعدم
علمنا بما يحدث في
المستقبل لعدم العلم بجميع
أسبابه لان السماويات
كثيرة ولها اختلاط
بالحوادث الارضية وليس
في القوة البشرية الاطلاع
عليها ونفوس السماويات
مطلعة عليها لاطلاعها
على السبب الاول ولوازمها
ولوازم لوازمها الى آخر
السلسلة قال ولهذا زعموا
ان النائم يرى في نومه ما يكون في المستقبل
فان النفس الانسانية من شأنها الاتصال بتلك المبادي الا انها مشغولة بالتفكر فيما تورده الحواس عليها فاذا وجدت فرصة
الفراغ من ذلك اتصلت بطباعها بها فينطبع فيها من الصور الحاصلة هناك ما هو أليق بتلك النفس من أحوالها وأحوال
ما يقرب منها من الاهل والولد والبلد ثم ان القوة المتخيلة التي من طباعها المحاكاة تحاكي تلك الامور بأمثلة تناسبها في الجملة

في

فيمحي المدرك الحقيقي من الحفظ فيحتاج الى التعبير وهو أن يرجع من الصورة التي في الخيال الى المعنى الذي صورته المخيلة بتلك الصورة وزعموا ان النبي عليه السلام أيضا يطلع على الغيب بهذا الطريق الا أن نفوس الانبياء عليهم السلام لقوتها ووفائها بالجوانب المتقابلة لا تستغرقها الحواس الظاهرة ولا يكون اشتغالها بتدبير البدن مانعا من اتصالها بتلك المبادى فلا جرم يرى في اليقظة ما يراه غيره في المنام ثم القوة المتخيلة تمثل له أيضا ما رآه وربما يبقى الشيء بعينه في ذكره وربما يبقى مثاله فيفتقر مثل هذا الوحي الى التعبير ولولا ان جميع الكائنات ثابتة في اللوح المحفوظ لما عرف الانبياء الغيب في يقظة ولا منام (ثم أجاب عما قاله بما حاصله) انه لم لا يجوز أن يكون اطلاع الانبياء عليهم السلام على الغيب واطلاع النائم في نومه بما يكون في المستقبل بتعريف الله تعالى ابتداء أو بواسطة ملك من الملائكة من غير احتياج الى شيء مما ذكر (وأما ما ذكر أولا) فبني على مقدمات لسنا نطول بابطالها لكنا ننازع في مقدمات ثلاث منها (الاولى) قولكم ان حركات الافلاك ارادية وقد فرغنا من ابطالها فيما سبق (الثانية) قولكم لا بد في الحركة الارادية من ارادة جزئية وتصورات جزئية للحركات الجزئية فانها غير مسلمة اذ ليس للفلك جزء عندكم بل هو متصل في نفسه وانقسامه ليس الا بحسب الوهم ولا للحركة فانها واحدة بالاتصال فيكفي تشوقها الى استيفاء الاين الممكنة لها ويكفيها التصور الكلي والارادة الكلية قال ولنمثل للارادة الكلية والجزئية مثالا ليفهم غرضهم فاذا كان للانسان غرض كلي في أن يحج بيت الله تعالى مثلا فهذه الارادة الكلية لا يصدر منها الحركة لان الحركة تقع جزئية في جهة مخصوصة بمقدار مخصوص بل لا يزال يتجدد للانسان في توجهه الى البيت تصور بعد تصور للمكان الذي يتخطاه والجهة التي يسلكها ويتبع كل تصور جزئي ارادة جزئية للحركة عن المحل الموصول اليه بالحركة فهذا ما أرادوا بالارادة الجزئية التابعة للتصور الجزئي وهو مسلم في الحج لان

في المشكاة فانه عوّل على مذهبهم في المبدأ الاول (قال أبو حامد) فان قيل لعل في المبدأ الى قوله لا يصدر منه كثير (قلت) هذا القول لو قال به الفلاسفة لالزمهم أن يعتقدوا ان في المعلول الاول كثرة لا نهاية لها وقد كان لزمهم ضرورة أن يقال لهم من أين جاءت في المعلول الاول كثرة وكما يقولون ان الواحد لا يصدر عنه كثير كيف يلزمهم ان الكثير لا يصدر عن الفاعل فقولهم ان الفاعل لا يصدر عنه الا واحد يناقض قولهم ان الذي صدر عن الواحد الاول شيء فيه كثرة لانه يلزم أن يصدر عن الواحد واحد الا أن يقولوا ان الكثرة التي في المعلول الاول كل واحد منها أول فيلزمهم أن تكون الاوائل كثيرة والعجب كل العجب كيف خفي هذا على أبي نصر وابن سينا لانهما أول من قال هذه الخرافات فقلدهما الناس ونسبوا هذا القول الى الفلاسفة لانهم اذا قالوا ان الكثرة التي في المبدأ الثاني انما هي مما يعقل من ذاته وما يعقل من غيره لزم عندهم أن تكون ذاته ذات طبيعتين أعني صورتين فليت شعري أي هي الصادرة عن المبدأ الاول وأي هي الغير الصادرة وكذلك يلزمهم اذا قالوا فيه انه ممكن من ذاته واجب من غيره لان الطبيعة الممكنة يلزم ضرورة أن تكون غير الطبيعة الواجبة التي استفادها من واجب الوجود فان الطبيعة الممكنة ليس يمكن أن تعود واجبة الا لو أمكن أن تنقلب طبيعة الممكن ضروريا وكذلك ليس في الطبائع الضرورية امكان أصلا كانت ضرورية بذاتها أو بغيرها وهذه كلها خرافات وأقاويل أضعف من أقاويل المتكلمين وهي كلها أمور دخيلة في الفلسفة ليست جارية على أصولهم وكلها أقاويل ليست تبلغ مرتبة الاقناع الخطابي فضلا عن الجدلي ولذلك يحق ما يقول أبو حامد في غير ما موضع من كتبه ان علومهم الالهية ظنية (قال أبو حامد) قلنا فاذا جوزتم الى قوله بالمعلول الاول (قلت) هذا الالزام صحيح وبخاصة ان صيروا الفعل الصادر عن المبدأ الاول هي الوحدانية التي صار بها المعلول الاول موجودا واحدا مع الكثرة الموجودة فيه فانهم ان جوزوا كثرة في المعلول الاول غير محدودة لم يخل أن تكون أقل من عدد الموجودات أو أكثر منه أو مساوية له فان كانت أقل فحينئذ يلزم أن يدخلوا ثالثا ثانيا ويكون شيء بلا علة وان كانت مساوية أو أكثر لم يلزم أن يدخلوا مبدأ ثالثا ولكن تكون الكثرة الموجودة فيه فضلا (قال أبو حامد) ثم يلزم عنه الاستغناء الى قوله بالاضافة (قلت) يقول انه اذا جاز أن يوجد كثرة في المعلول الاول عن غير علة لان العلة الاولى لا يلزم عنها كثرة جاز تقدير كثرة مع العلة الاولى واستغنى عن وضع علة ثانية ومعلول أول فان كان مستحيلا وجود شيء مع العلة الاولى بلا علة فهو مستحيل أيضا مع العلة الثانية بل لا معنى لقولنا علة ثانية اذ هي متحدة في المعنى وليس يفترق أحدهما من الآخر بزمان ولا مكان فاذا جاز أن يوجد شيء بلا علة لم تختص احدى العلتين به أعني الاولى أو الثانية بل يكفي في ذلك أن يوجد مع أحداهما ويستغنى عن وضعه مع العلة الثانية (قال أبو حامد) مجيبا عن الفلاسفة فان قيل لقد كثرت الى قوله وهذا أيضا قاطع (قلت) لو أجاب ابن سينا وسائر الفلاسفة ان المعلول الاول فيه كثرة ولابد أن كل كثرة انما يكون منها واحد فوحدانيته اقتضت أن ترجع الكثرة الى الواحد وان تلك الوحدانية التي صارت بها الكثرة واحدا هي معنى بسيط صدرت عن واحد مفرد بسيط لاستراحوا من هذه اللوازم التي ألزمهم بها أبو حامد وخرجوا من هذه الشناعات فأبو حامد لما ظفر هنا بموضع فاسد منسوب الى الفلاسفة ولم يجد مجيبا يجيبه بجواب صحيح سر بذلك وكثرت المحالات

واللازمة لهم وكل ما حرباط الاسم ولو علم انه لا رد به على الفلاسفة لما فرح به وأصل فساد هذا الوضع قولهم الواحد لا يصدر عنه الا واحد ثم يضعوا فى ذلك الواحد الصادر كثرة فلزمهم أن تكون تلك الكثرة عن غير علة ووضعهم تلك الكثرة محدودة تحتاج الى ادخال مبدأ ثالث ورابع لوجود الموجودات شئ وضعى لا يضطر الى برهان وبالجملة هذا الوضع غير وضع مبدأ أول وثان وذلك انه يقال لم اختصت العلة الثانية أن يوجد فيها كثرة من دون العلة الاولى وهذا كله هذيان وخرافات وأصل هذا أنهم لم يفهموا كيف يكون الواحد علة على مذهب ارسطاطاليس ومذهب من تبعه من المشائين وقد صرح هو فى آخر مقالة اللام بهذا المعنى وأخبر ان كل من كان قبله من القدماء لم يقدر وا أن يقولوا فى ذلك شيأ وعلى هذا الوجه الذى حكيناه عنهم تكون القضية القائلة ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد قضية صادقة وان الواحد يصدر عنه كثرة قضية صادقة أيضا (قال أبو حامد) ثم نقول هذا باطل الى قوله ووقع الاستغناء (قلت) هذا الشك قد فرغ منه وهو من معنى ما كثر به فى هذا الباب واذا جووب بالجواب الذى ذكرناه عنهم لم يلزم شئ من هذه المحالات وأما اذا فهم من القول ان الواحد بالعدد البسيط لا يصدر عنه الا واحد بسيط بالعدد لا واحد بالعدد من جهة وكثرة من جهة وان الوحدانية منه هى علة وجود الكثرة فان ينفك من هذه الشكوك أبدا وأيضا فان الاشياء انما تكثر عند الفلاسفة بالهيولى الجوهرية وأما اختلاف الاشياء من قبل أعراضها فليس يوجب عندهم اختلافا فى الجوهر كمية كانت أو كيفية أو غير ذلك من أنواع المقولات والاجسام السماوية كما قلنا ليست مركبة من هيولى وصورة ولا هى مختلفة بالنوع اذ ليست تشترك عندهم فى جنس واحد لانها لو اشتركت فى جنس لكانت مركبة ولم تكن بسيطة وقد تقدم القول فى هذه الاشياء فلا معنى لتكثير القول فيه (قال أبو حامد) الاعتراض الخامس هو أنا نقول ان سلمنا الى قوله فى المعقولات (قلت) اما هذه الاقاويل كلها التى هى أقاويل ابن سينا ومن قال بمثل قوله فهى أقاويل غير صحيحة ليست جارية على أصول الفلاسفة ولكن ليست تبلغ من عدم الاقناع المبلغ الذى ذكره هذا الرجل ولا الصورة التى فيها صورة حقيقية وذلك ان الانسان الذى فرضه ممكن الوجود من ذاته واجبا من غيره فاعلا لنفسه ولفاعله انما يصح تمثيله بالعلة الثانية اذا وضع هذا الانسان فاعلا للموجودات من جهة ذاته ومن جهة علمه كما يضع المبدأ الثانى من قال بقول ابن سينا وكان من شأن الكل أن يضعوا المبدأ الاول سبحانه فانه اذا وضع هكذا لزم أن يصدر عن هذا الانسان شيآن اثنان أحدهما من حيث يعلم ذاته والآخر من حيث يعلم صانعه لانه انما فرض فعالا من حيث العلم ولا يبعد أيضا ان فرض فعالا من جهة ذاته أن يقول ان الذى يلزم عنه من حيث هو ممكن الوجود غير الذى يلزم عنه من حيث هو واجب الوجود اذ كان هذان الوضعان موجودين لذاته فاذن ليس هذا القول من الشناعة فى الصورة التى أراد أن يصورها هذا الرجل حتى تنفر بذلك النفوس عن أقوال الفلاسفة وتخسهم فى أعين النظار ولا فرق بين هذا وبين من يقول اذا وضعتم موجودا حيا بحياة مريدا بارادة عالما بعلم سميعا بصيرا متكلما بسمع وبصر وكلام يلزم عنه جميع العالم لزم أن يكون الانسان الحى العالم السميع البصير المتكلم يلزم عنه جميع العالم لانه ان كانت هذه الصفات هى التى تقتضى وجود العالم فيجب أن يكون لا فرق فيما يوجب فى كل موجود يوصف بها فان كان الرجل قصد قول الحق فى هذه الاشياء فغلط

الجهات متعددة فى التوجه الى مكة والمسافة غير متعينة فيه فتقر تعيين مكان عن مكان وجهة عن جهة الى ارادة أخرى جزئية وأما الحركة السماوية فلها جهة واحدة فان الكرة انما تتحرك على نفسها او فى حيزها لا تتجاوزه والحركة مرادة وليس ثم الا وجه واحد وجسم واحد وضرب واحد فهى كهوى الحجر الى أسفل فانه يطلب الارض فى أقرب طريق وأقرب الطريق الخط المستقيم الذى هو عمود على الارض فتعين الخط المستقيم ٦٦ فلم يفتقر فيه الى تجدد سبب حادث سوى الطبيعة الكلية الطالبة للمركز مع تجدد القرب والبعد والوصول الى حد الصدور عنه فكذلك يكفى فى تلك الحركة الارادة الكلية (الثالثة) انه اذا تصور الحركات الجزئية تصور توابعها ولوازمها وهذا أيضا غير مسلم وليس هذا الا كقول القائل ان الانسان اذا تحرك وعرف حركته ينبغى أن يعرف ما يلزم من حركته من نسبته الى الاجسام التى فوقه وتحته وحواليه وبطلانه لا يخفى على أحد هذا ما ذكره (ونحن نقول) لم نجد فيما وصل الينا من كتبهم دليلا ملخصا على هذا المطلوب والذى يمكن لهم أن يقال ان النفوس الفلكية عالمة بالمبدا الاول جلت عظمته والعلم بالمبدا مستلزم للعلم بما له المبدا فتكون عالمة بجميع الحوادث لانها ترتقى اليه تعالى فى سلسلة العلية ويحتمل أن يحمل على هذا الوجه قول الامام الغزالى رحمه الله تعالى فى أثناء كلامه حيث قال ونفوس السموات مطلعة عليها لاطلاعها على السبب الاول اه وجوابه منع ان النفوس الفلكية عالمة بالمبدا الاول بحقيقته فان النفس الانسانية لا تعلمه بحقيقته فلم لا يجوز أن تكون النفوس الفلكية أيضا كذلك ومنع أن العلم بالمبدا يستلزم العلم بما له المبدأ وقد سبق تحقيق القول فيه (لا يقال) عدم ادراك النفس الانسانية له تعالى بحقيقته انما هو لاشتغالها بما يمنع من الاتصال بالمبادى العالية والانتقاش بما فيها من الصور المعقولة ولا مانع فى النفوس الفلكية من ذلك (لانا نقول) لا نسلم انه لا مانع فى النفوس الفلكية من ذلك وعدم اشتغالها بما يتبع المزاج من الشهوة

فهو

والغضب والمرض والحقد والحسد والجوع والالم وغير ذلك على تقدير تسليمه لا يوجب انتفاء المانع الا اذا ثبت انحصار المانع فى ذلك فانى لهم اثبات ذلك هذا اذا قيل ان للافلاك نفوسا مجردة (وأما على رأى المشائين) فالامر ظاهر فان الافلاك ليس لها نفوس مجردة عندهم والنفس المنطبعة فى المادة لا يتصور ادراكها لله تعالى لان الجسمانى لا يدرك المجرد (وأما ماذكره الامام الغزالى رحمه الله تعالى) فالمفهوم من صدر كلامه هو ان النفوس الفلكية عالمة بجزئيات الحركات الصادرة ٦٧ عنها الصادرة عنها بالارادة (وجميع الحوادث الجزئية الارضية والسماوية لازمة لها) فيلزم من العلم بها العلم بتلك الحوادث وهو لا يناسب مذهب الفلاسفة ولا يصح نسبته اليهم لان الحركات الفلكية وما يستند اليها من الاوضاع ليست علة تامة بالحوادث ولا علة فاعلية لها بل هى معدات للمواد بحصول الحوادث فيها وانما مبدأ وجودها هى المبادى المفارقة والعلم بمعدات الاشياء لا يستلزم العلم بها عندهم أصلا بل انما يدعون ان العلم بالعلة التامة يستلزم العلم بالمعلول بل الواقع فى كلامهم هو الاستدلال بكون حركات الافلاك ارادية على ان لها نفوسا شاعرة بما تفعلها لامتناع ارادة الشئ بدون الشعور به (وأما الاستدلال بكون حركتها ارادية على كونها عالمة بجميع الحوادث فكلا) وماذكره آخرا من ان نفوس السموات مطلعة عليها لاطلاعها على السبب الاول ولوازمها ولوازم لوازمها الى آخر السلسلة ان أراد به الاطلاع على الحركات الفلكية التى هى السبب الاول بالنسبة الى الحوادث فهو اعادة لكلامه الاول وتكرار له من غير زيادة فائدة وقد عرفت ما فيه وان أراد به الاطلاع على المبدا الاول على الاطلاق أعنى الواجب تعالى فغير محتاج اليه الى ما ذكرناه من الاستدلال وتكون المقدمات المذكورة فى صدر كلامه من كون حركاتها ارادية وعدم كفاية الارادة الكلية والتصور الكلى وغير ذلك مستدركة فى الدليل وان التزم الاستدراك فلا وجه للجواب عن الدليل بمنع المقدمات المستدركة التى لا دخل لها فى المقصود

فهو معذور وان كان علم التمويه فيما قصده فان لم يكن هنالك ضرورة داعية له فهو غير معذور وان كان انما قصد بهذا ليعرف انه ليس عنده قول برهانى يعتمد عليه فى هذه المسئلة أعنى المسئلة التى هى من أين جاءت الكثرة كما يظهر بعد من قوله فهو صادق فى ذلك اذ لم يبلغ الرجل المرتبة من العلم المحيط بهذه المسئلة وهذا هو الظاهر من حاله فيما بعد وسبب ذلك انه لم ينظر الرجل الا فى كتب ابن سينا فلحقه القصور فى الحكمة من هذه الجهة (قال أبو حامد) فان قيل فاذا أبطلتم الى قوله ولا تتفكروا فى ذات الله تعالى (قلت) قوله ان كل ما قصرت عن ادراكه العقول الانسانية فواجب ان نرجع فيه الى الشرع حق وذلك ان العلم المتلقى من قبل الوحى انما جاء متمما لعلوم العقل أعنى كل ما عجز عنه العقل أفاده الله تعالى الانسان من قبل الوحى والعجز المدارك الضرورى علمها فى حياة الانسان ووجوده منها ما هو عجز باطلاق أى ليس فى طبيعة العقل أن يدرك بما هو عقل ومنها ما هو عجز بحسب طبيعة صنف من الناس وهذا العجز اما أن يكون فى أصل الفطرة واما أن يكون لامر عارض من خارج من عدم تعلم وعلم الوحى رحمة لجميع هذه الاصناف وأما قوله وانما غرضنا أن نشوش دعاويهم وقد فاته انه لا يليق هذا الغرض به وهى هفوة من هفوات العالم فان العالم بما هو عالم انما قصده طلب الحق لا ايقاع الشكوك وتحير العقول وقوله فانه ليس يعرف استحالة صدور اثنين عن واحد كما يعرف استحالة كون الشخص الواحد فى مكانين فانه وان لم يكن هاتان المقدمتان فى مرتبة واحدة من التصديق فليس يخرج كون المقدمة القائلة ان الواحد البسيط لا يصدر عنه الا واحد بسيط من أن تكون يقينية فى الشاهد والمقدمات اليقينية تتفاضل على ما تبين فى كتاب البرهان والسبب فى ذلك ان المقدمات اليقينية اذا ساعدها الخيال قوى التصديق فيها واذا لم يساعدها الخيال ضعف والخيال غير معتبر الا عند الجمهور وذلك أن من ارتاض بالمعقولات واطرح التخيلات فالمقدمتان فى مرتبة واحدة عنده من التصديق وأكثر ما يقع اليقين بمثل هذه المقدمات اذا تصفح الانسان الموجودات الكائنة الفاسدة فرأى أنها انما تختلف أسماؤها وحدودها من قبل أفعالها وانه لو صدر أى موجود اتفق عن أى فعل اتفق عن أى فاعل اتفق لاختلطت الذوات والحدود وبطلت المعارف فالنفس مثلا انما تميزت من الجمادات بأفعالها الخاصة الصادرة عنها والجمادات انما تميز بعضها عن بعض بأفعال تخصها وكذلك النفوس ولو كان يصدر عن قوة واحدة أفعال كثيرة كما يصدر عن القوى المركبة أفعال كثيرة لم يكن فرق بين الذات البسيطة والمركبة ولا تميزت لنا وأيضا ان أمكن أن يصدر عن ذات واحدة أفعال كثيرة فقد أمكن فعل من غير فاعل وذلك أن الموجود انما يوجد عن موجود لا عن معدوم وكذلك ليس يمكن أن يوجد المعدوم من ذاته فاذا كان المحرك للمعدوم والمخرج له من القوة الى الفعل انما يخرجه من جهة ما هو بالفعل فواجب أن يكون نحو الفعل المخرج له من العدم الى الوجود وانه ان خرج أى مفعول اتفق من أى فاعل اتفق لم يمتنع أن يخرج المفعولات الى الفعل من ذاتها لا من قبل فاعل يفعلها بأن يخرج انحاء كثيرة من القوة الى الفعل عن فاعل واحد فواجب أن يكون فيه أعنى تلك الانحاء وما يناسبها لانه ان لم يكن فيه الا نحو واحد منها فانما خرج من سائر الانحاء انما خرج من نفسه من غير مخرج له وليس لقائل أن يقول ان شرط الفاعل انما هو أن يوجد فاعلا فقط لا بنحو من الفعل مخصوص فانه لو كان ذلك كذلك

أصلا وقد أجاب أولا بمنع كون الحركة ارادية وثانيا بمنع الاحتياج في الحركة الارادية الى تصورات جزئية ولا حاجة في تقرير الدليل على الوجه الثاني الى شيء من تينك المقدمتين أصلا ثم ان ما ذكره رحمه الله يدل على ان قصة الوحي والرؤيا دليل آخر حيث قال ولولا أن جميع الكائنات ثابتة في اللوح المحفوظ لما عرف الانبياء الغيب وأجاب بانه يجوز ان يكون بتعريف الله تعالى ابتداء أو بواسطة ملك من الملائكة ويمكن توجيه جوابه الاخير بوجهين (أحدهما) وهو الموافق لاصول الاسلام هو انه يجوز أن يكون

لفعل أي موجود اتفق أي فعل اتفق واختلطت الموجودات وأيضا فان الموجود المطلق أعني الكلي أقرب الى العدم من الموجود الحقيقي ولذلك نفى القول بوجوده طائفة وهم القائلون بنفي الاحوال وقال القائلون باثباتها انها لا موجودة ولا معدومة فلو صح هذا لصح أن تكون الاحوال علة للموجودات وكون الفعل الواحد يصدر عن واحد هو في العالم الذي في الشاهد أبين منه في غير ذلك العالم فان العلم يتكثر بتكثر المعقولات للعالم لانه انما يعقلها على النحو الذي هي عليه موجودة وهي علة علمه وليس يمكن ان تكون المعلولات الكثيرة تعلم بعلم واحد ولا يكون العلم الواحد علة لصدور معلولات كثيرة عنه في الشاهد مثال ذلك ان علم الصانع الصادر عنه مثلا الخزانة غير العلم الصادر عنه الكرسي لكن العلم القديم مخالف في هذا العلم المحدث والفاعل القديم للفاعل المحدث فان قيل فما تقول أنت في هذه المسألة وقد أبطلت مذهب ابن سينا في علة الكثرة فما تقول أنت في ذلك فانه قد قيل ان فرق الفلاسفة كانوا يجيبون في ذلك بواحد من ثلاثة أجوبة (أحدها) قول من قال ان الكثرة انما جاءت من قبل الهيولى (والثاني) قول من قال انما جاءت من قبل الآلات (والثالث) قول من قال من قبل الوسائط وحكي عن آل ارسطو انهم صححوا القول الذي يجعل السبب في ذلك التوسط (قلت) ان هذا لا يمكن الجواب فيه في هذا الكتاب بجواب برهاني ولكن لسنا نجد لارسطو ولا لمن شهر من قدماء المشائين هذا القول الذي نسب اليهم الا لفرفوريوس الصوري صاحب مدخل علم المنطق والرجل لم يكن من حذاقهم والذي يجري عندي على أصولهم ان سبب الكثرة هي مجموع الثلاثة الاسباب أعني المتوسطات والاستعدادات والآلات وهذه كلها قد بينا كيف تستند الى الواحد وترجع اليه اذ كان وجود كل واحد منها بوحدة محضة هي سبب الكثرة وذلك انه يشبه ان يكون السبب في كثرة العقول المفارقة اختلاف طبائعها القابلة فيما تعقل من المبدأ الاول وفيما تستفيده من الوحدانية التي هي فعل واحد في نفسه كثير لكثرة القوابل له كالحال في الرئيس الذي تحت يده رئاسات كثيرة والصنائع التي تحتها صنائع كثيرة وهذا نفحص عنه في غير هذا الموضع فان تبين شيء منه والا رجع الى الوحي وأما ان الاختلاف يقع من قبل الاسباب الاربعة فبين وذلك ان اختلاف الافلاك يكون من قبل اختلاف محركها واختلاف صورها وموادها ان كان لها مواد وافعالها المخصوصة في العالم وان كانت ليست من أجل هذه الافعال عندهم وأما الاختلاف الذي يعرض أولا لما دون فلك القمر من الاجسام البسيطة فهو اختلاف المادة مع اختلافها في القرب والبعد من المحركين لها وهي الاجرام السماوية مثل اختلاف النار والارض وبالجملة المتضادات وأما السبب في اختلاف الحركتين العظيمتين اللتين احداهما فاعلة للكون والثانية للفساد فاختلاف الاجرام السماوية واختلاف حركاتها على ما تبين في كتاب الكون والفساد بسبب الاختلاف الذي يكون من قبل الاجرام السماوية هو شبيه بالاختلاف الذي يكون من قبل اختلاف الآلات واذا كان ذلك كذلك فاسباب الكثرة عند ارسطو من الفاعل الواحد هي الثلاثة أسباب ورجوعها الى الواحد هو بالمعنى المتقدم وهو كون الواحد سبب الكثرة وأما ما دون فلك القمر فانه يوجد الاختلاف فيه من قبل الاسباب الاربعة أعني اختلاف الفاعلين واختلاف المواد واختلاف الآلات وكون الافعال تقع من الفاعل الاول بواسطة غيره وهذا كانه قريب من الآلات ومثال الاختلاف الذي يكون من قبل اختلاف القوابل وكون المختلفات بعضها أسبابا لبعض كاللون فان اللون

اطلاع النبي عليه الصلاة والسلام على الغيب بان يعرف الله ملكا من الملائكة ما يريد اعلامه للنبي من الغيب ويأمره بان يلقي الى النبي عليه الصلاة والسلام من غير أن يكون له اطلاع على جميع الحوادث وكذا الحال في النائم (وثانيهما) وهو الموافق لاصول الفلاسفة هو ان ما ذكر لا يدل على كون النفوس الفلكية عالمة بها بل يكفي في ذلك أن يكون مجرد من المجردات عالما بها وتتصل النفس به عند تخلصها عن علائق البدن وشواغله سواء كان ذلك المجرد نفسا فلكيا أو عقلا من العقول لكن لا يخفى على من مارس كتبهم وتتبع كلامهم أنهم يجعلون قصة الرؤيا والوحي من فروع كون المجردات عالمة بجميع الاشياء لا انهم يستدلون بقصة الرؤيا والوحي على كون النفوس الفلكية عالمة بجميع الحوادث وفرقه بين الحركة المستديرة والمستقيمة بانه لا بد في الحركة المستقيمة من تخيل الاجزاء التي في المسافة شيئا بعد شيء ومن ارادة الحركة في كل منها بخلاف المستديرة فانه يكفي فيها تخيل واحد وارادة واحدة بناء على ان الحركة المستقيمة من مبدأ معين الى منتهى معين يمكن على طرق متعددة غير محصورة فان تتحرك على الخط المستقيم الواصل بينهما وان تتحرك على خطوط أخر مائلة عن الاستقامة الى اليمين أو الشمال وكذا الحركة على كل حد من الحدود الواقعة بين ذلك المبدأ والمنتهى فلا بد من تخيل الاجزاء التي تقع الحركة عليها شيئا بعد شيء وارادة

الذي

الحركة فيها من حد الى آخر على وجه مخصوص لئلا يلزم الرجحان بلا مرجح (وأما الحركة المستديرة) فانه بعد تعين القطبين والجهة
لا يتصور فيها غير وجه واحد فلا تحتاج هذه الى تخيل للاجزاء والارادات يرد عليه أن ما تتوقف عليه الحركة اما ان يكون تخيل كل
واحد من الحدود والاجزاء التي يمكن فرضها في المسافة أو تخيل بعضها دون بعض والاول يستلزم أن يكون للمتحرك تخيلات
وارادات غير متناهية لان المسافة قابلة للقسمة الى غير النهاية لكن كل عاقل يجد من نفسه الامر بخلافه عند حركته
الاختيارية في مسافة ولو فرض الكلام على أصل الجزء الذي لا يتجزأ فلا خفاء في أنه ليس للمتحرك في مسافة فرسخ مثلا تخيلات وارادات بعدد الاجزاء التي في تلك المسافة والثاني يوجب جواز تحقق الحركة على كل المسافة من غير قصد الى شيء من أجزائها لانه اذا جاز ذلك في بعض المسافة فليجز في كلها والا يلزم الرجحان بلا مرجح والحق ان الحركة من المبدا الى المنتهى أمر بسيط لا انقسام فيها أصلا فيكفي في صدورها تخيل المسافة بأسرها اجمالا وارادة الحركة عليها ولا حاجة الى تخيل الحدود المفروضة عليها أو توجه القصد اليها لخصوصها اذ ليس هناك حركات متعددة بل حركة واحدة جزئية وان وقع في أثناء الحركة تخيلات وارادات لبعض الاجزاء فتلك لاسباب أخر اتفاقية واقعة في تلك الاوقات لا لاحتياج الحركة اليها ثم اذا انقطع الحركة اليها قبل الوصول الى المقصد
كما تنقطع حركة المسافر في كل مرحلة فلابد للحركة من ذلك الحد من تصور آخر وارادة أخرى لانها حركة أخرى مغايرة في الوجود
لما انقطع قبلها (وأما منعه للمقدمة القائلة بانه اذا تصور الحركات تصور توابعها ولوازمها) فان أراد به ان مجرد تصورات الحركات
لا يستلزم تصور لوازمها فذلك حق لا شبهة فيه لكنه يقدح فيما ذكره من الدليل لا فيما قصده الحكماء لانهم لا يدعون ذلك بل
انما يدعون ان تصور الحركة مع جميع ماله مدخل في وجود تلك اللوازم يوجب تصورها وان أراد ان تصور الحركة مع جميع

الذي يحدث في الهواء غير الذي يحدث في الجسم والذي يحدث في الجسم غير الذي يحدث في البصر
والذي يحدث في البصر غير الذي يحدث في الخيال والذي يحدث في الخيال غير الذي يحدث في الحس
المشترك والذي يحدث في الحس المشترك غير الذي يحدث في القوة الحافظة وهذا كله على ما تبين في
كتاب النفس ﴿المسئلة الرابعة﴾ في تعجيزهم عن اثبات الصانع تعالى (قال أبو حامد) الناس فرقتان
الى قوله لا يحتاج فيه الى برهان (قلت) بل مذهب الفلاسفة مفهوم من الشاهد أكثر من المذهبين
جميعا وذلك أن الفاعل يلفى صنفين صنف يصدر منه مفعول يتعلق به فعله في حال كونه وهذا اذا تم
كونه استغنى عن الفاعل كوجود البيت عن البناء والصنف الثاني انما يصدر عنه فعل فقط يتعلق
بمفعول لا وجود لذلك المفعول الا بتعلق الفعل به وهذا الفاعل يخصه ان فعله مساوق لوجود ذلك
المفعول أعني أنه اذا عدم ذلك الفعل عدم المفعول واذا وجد ذلك الفعل وجد المفعول أي هما معا
وهذا الفاعل أشرف وأدخل في باب الفاعلية من الاول لانه يوجد مفعوله ويحفظه والفاعل الآخر
يوجد مفعوله ويحتاج الى فاعل آخر يحفظه بعد الايجاد وهذه حال المحرك مع الحركة والأشياء
التي وجودها انما هو في الحركة فالفلاسفة لما كانوا يعتقدون ان الحركة فعل الفاعل وان العالم
لا يتم وجوده الا بالحركة قالوا ان الفاعل للحركة هو الفاعل للعالم وانه لو كف فعله طرفة عين
عن التحريك لبطل العالم فعملوا قياسهم هكذا العالم فعل أو شيء وجوده تابع لفعل وكل فعل لا بد له
من فاعل موجود بوجوده فانتجوا من ذلك ان العالم له فاعل موجود بوجوده فمن لزم عنده أن يكون
الفعل الصادر عن فاعل العالم حادثا قال العالم حادث عن فاعل قديم ومن كان فعل القديم عنده قديما
قال العالم حادث عن فاعل لم يزل قديما وفعله قديم أي لا أول له ولا آخر لا انه موجود قديم بذاته كما تخيل
لمن يصفه بالقدم (قال) مجيبا عن الفلاسفة فان قيل نحن الى قوله نعنيه بالمبدا الاول (قلت) هذا كلام
مقنع غير صحيح فان اسم العلة يقال باشتراك الاسم على العلل الاربعة أعني الفاعل والصورة والهيولى
والغاية ولذلك لو كان هذا جواب الفلاسفة لكان جوابا مختلا فانهم كانوا يسئلون عن أي علة ارادوا
بقولهم ان العالم له علة أولا ولو قالوا أردنا بذلك السبب الفاعل الذي فعله لم يزل ولا يزال ومفعوله هو
فعله لكان هذا جوابا صحيحا على مذهبهم على ما قلناه غير معترض عليه ولو قالوا أردنا به السبب
الصوري لكان معترضا ان فرضوا صورة العالم قائمة به وان قالوا أردنا صورة مفارقة للمادة جرى قولهم
على مذهبهم وان قالوا صورة هيولانية لم يكن المبدأ عندهم شيئا غير جسم من الاجسام وهذا
لا يقولون به وكذلك ان قالوا هو سبب على طريق الغاية كان جاريا أيضا على أصولهم واذا كان هذا
الكلام فيه من الاحتمال ما ترى فكيف يصح ان يجعل جوابا للفلاسفة وقوله وتسمية المبدا الاول
على معنى انه لا علة لوجوده وهو علة لوجود غيره كلام أيضا محتمل فان هذه التسمية تصدق على الفلك
الاول أو على السماء بأسرها أو بالجملة على أي نوع كان من الموجودات اذا فرض لا علة له ولا فرق بين
هذا الاعتقاد واعتقاد الدهرية وقوله نعم أيضا وثبوت موجود لا علة لوجوده يقوم عليه البرهان
القاطع على قرب كلام محتمل أيضا فانه يحتاج أن يفصل العلل الاربعة ويبين أن في كل واحدة
منها أولا لا علة له أعني ان العلل الفاعلية ترتقي الى فاعل أول والصورية الى صورة أولى والمادية

مالهٔ مدخل فى وجود تلك اللوازم لايوجب تصورها فقوله وليس هذا الا كقول القائل ان الانسان اذا تحرك وعرف حركته ينبغى
أن يعرف ما يلزم من حركته فى غاية السقوط ثم ان استبعد كون النفوس الفلكية عالمة بالجزئيات الحادثة الغير المتناهية حيث قال
وكيف يجتمع فى نفس مخلوق فى حالة واحدة من غير تعاقب علوم جزئية مفصلة لانهاية لاعدادها ولاغاية لآحادها ثم ترقى من الاستبعاد
الى ادعاء الضرورة فى استحالته

بقوله ومن لايشهد له عقله باستحالة ذلك فلييأس من عقله وأنت تعلم ان الاستبعاد
لايفيد فى مثل هذا المقام
ودعوى الضرورة لاتسمع
فى محل النزاع ثم ادعى أن
الغالب على الظن أن
النفوس الفلكية من
نوع النفوس الانسانية
وان لم يكن غالبا على الظن
فلا أقل من انه يحتمل عند
العقل ولما لم يجز للنفس
الانسانية أن تدرك أمورا
غير متناهية على سبيل
التفصيل دفعة احتمل عند
العقل أن لاتكون النفس
الفلكية أيضا عالمة بها
وبهذا يبطل دعواهم
القطع بما قطعوا به وان
زعموا أن النفس الانسانية
من شأنها أيضا أن تدرك
جميع الاشياء الا أن
اشتغالها بعوارض البدن
منعها عن ذلك ولا مانع
فى النفوس الفلكية منعنا
عدم المانع فى النفوس
الفلكية ولم لايجوز أن
يكون لها مانع كاشتغالها
بعبادة رب العالمين وغير
ذلك مما هو أجلى وأعلى
من عوائقنا وانتفاء
الموانع التى فينا لايدل
على انتفاء الموانع كلها ولم
يثبت انحصار المانع فيما
عندنا ولعل هناك مانعا
آخر عنها هذا كلامه ولا يلتبس على ذى مسكة ان هذا الكلام لايقدح فى شئ من مقدمات الدليل ولا الا
يصلح معارضا للدليل أيضا اذ ليس معنى الاحتمال هنا الا أن العقل لايحكم بالاختلاف فى الحقيقة بل يجوز كلا من الاختلاف وعدمه
على السواء وبهذا القدر لايثبت خلاف مطلوبهم أعنى كون النفوس الفلكية غير عالمة بجميع الحوادث الجزئية واختلاف
النفوس الفلكية والانسانية ليس من مقدمات دليلهم حتى يلزم من عدم القطع به عدم القطع بالمطلوب وان تم دليلهم ثبت مطلوبهم

الى مادة أولى والغائية الى غاية أولى ويبقى بعد هذا بيان ان هذه العلل الاربعة الاخيرة ترتقى الى علة
أولى وهذا كله غير ظاهر من هذا القول الذى حكاه عنهم وكذلك القول الذى أتى به فى بيان ان ههنا علة
أولى كلام مختل وذلك ان قوله فانا نقول العالم موجود وكل موجود اما أن يكون له علة أو لاعلة له الى
آخر قوله وذلك ان اسم العلة يقال باشتراك الاسم وكذلك مرور الاسباب الى غير نهاية هو من جهة
ما عندهم ممتنع ومن جهة واجب عند الفلاسفة وذلك انه ممتنع عندهم اذا كانت بالذات وعلى استقامة
ان كان المتقدم منها شرطا فى وجود المتأخر وغير ممتنع عندهم اذا كانت بالعرض ودورا وأما اذا لم يكن
فساد المتقدم شرطا فى وجود المتأخر وكان هنالك فاعل أول مثل وجود المطر عن الغيم والغيم عن
البخار والبخار عن المطر فان هذا مر عندهم الى غير نهاية لكن ذلك ضرورى بسبب أول وكذلك وجود
انسان عن انسان الى غير نهاية لان وجود المتقدمات عندهم فى أمثال هذه ليس هو شرطا فى وجود
المتأخرات بل ربما كان الشرط فساد بعضها وأمثال هذه العلل هى عندهم مرتقية الى علة أولى أزلية تنتهى
الحركة اليها فى علة علة من هذه العلل فى وقت حدوث المعلول الاخير مثال ذلك ان سقراط اذا ولد
أفلاطون فان المحرك الاقصى لتحريك عندهم فى حين توليده اياه هو الفلك أو النفس أو العقل أو جميعها
أو البارى سبحانه ولذلك يقول ارسطو ان الانسان يولده انسان وكذا الافلاك بعضها عن بعض الى أن
ترتقى الى محركها ومحركها الى المبدا الاول فاذا ليس الانسان الماضى شرطا فى وجود الانسان الآتى كما
ان الصانع اذا صنع مصنوعات متتابعة فى أوقات متتابعة بآلات مختلفة وصنع تلك الآلات بآلات
وتلك بآلات أخر فان كون هذه الآلات بعضها عن بعض هو بالعرض وليس منها واحدة شرطا فى
وجود المصنوع الا الآلات الاولى أعنى المباشرة فالاب ضرورى فى كون الابن كما ان الآلة التى يباشر
بها المصنوع ضرورية فى كون المصنوع . واما الآلة التى صنع بها تلك الآلة فهى ضرورية فى
كون الآلات المباشرة وليست ضرورية فى كون المصنوع الذى صنع الا بالعرض ولذلك ربما كان
فساد الآلة المتقدمة شرطا فى وجود المتأخرة اذا فعل المتأخرة من مادة المتقدمة مثل أن يكون
انسان من انسان فسد بتوسط كونه نباتا والنبات منيا أو دم طمث وقد تقدم القول فى هذا واما الى
تجويز مرور العلل الى غير نهاية بالذات فهى الدهرية ومن سلم هذا يلزمه أن لايعترف بعلة فاعلة ولا
خلاف عند الفلاسفة فى وجود علة فاعلة وقوله وان كان العالم موجودا بنفسه لاعلة له فقد ظهر
المبدأ الاول يريد ان الدهريين وغيرهم معترفون بمبدا أول لاعلة له وانما اختلافهم فى هذا المبدا
فالدهريون يقولون انه الفلك الكلى وغير الدهريين يقولون انه شئ خارج عن الفلك وان الفلك معلول
وهؤلاء فرقتان فرقة تزعم ان الفلك فعل محدث وفرقة تزعم انه فعل قديم ولما كان هذا البيان مشتركا
للدهريين وغيرهم قال نعم لايجوز أن يكون المبدا الاول هى السموات لانها عدد ودليل التوحيد يمنعه يريد
ان النظام الذى فى العالم يظهر منه ان المدبر له واحد كما ان النظام الذى فى الجيش يظهر منه ان المدبر له
واحد وهو قائد الجيش وهذا كله كلام صحيح وقوله ولا يجوز أن يقال انه سماء واحدة أو جسم واحد أو
شمس واحد أو غيره لانه جسم والجسم مركب من هيولى وصورة والمبدأ الاول لايجوز أن يكون مركبا
(قلت) اما قوله ان كل جسم مركب من هيولى وصورة فليس هو مذهب الفلاسفة فى الجرم السماوى

ولا يقدح فى ذلك الاحتمال وان لم يتم فالاعتراض هو منع المقدمات التى يتطرق اليها الشك أو النقض أو المعارضة وليس ماذكره شيأ منها وان جعل ابتداء دليل على أن القول بان النفوس الفلكية عالمة بجميع الحوادث الجزئية التى لا تتناهى لا يقطع به فان القطع به مبنى على القطع فى مقدمة لا يقطع العقل بها بل يظن أن الامر على خلافها أو يتردد بينها وبين نقيضها وهى ان النفسين أعنى الفلكية والانسانية متخالفتان فى الحقيقة وانما قيل انه مبنى عليه لان النفوس الانسانية لا يمكن لها ان تدرك امورا غير متناهية على سبيل التفصيل دفعة ولو لم يقطع بتخالفهما فى الحقيقة بل جاز عند العقل اشتراكهما فى الحقيقة لم يقطع بكون النفوس الفلكية عالمة بها لاشتراك افراد الطبيعة الواحدة فيما يجب ويمكن ويمتنع مع أن الحكماء ادعوا القطع فى أن النفوس الفلكية عالمة بجميع الحوادث الجزئية التى لا تتناهى يتجه المنع عليه بانا لا نسلم ان القطع بان النفوس الفلكية عالمة بها مبنى على القطع بتخالف النفسين (قوله) اذ النفوس الانسانية لا يمكن لها أن تدرك امورا غير متناهية على سبيل التفصيل دفعة ممنوع لا بد له من دليل وعدم اطلاعنا على الوقوع لا ينفى الامكان فيكون ماذكره آخرا من أنه يجوز أن يكون للنفوس مانع عن الاطلاع على جميع الحوادث خارجا عن قانون المناظرة هذا آخر الكلام فى هذه الرسالة فى الالهيات ويتلوه القسم الثانى وهو مباحث الطبيعيات

الا أن يكون هنالك هيولى باشتراك الاسم وانما هو شئ انفرد به ابن سينا لان كل مركب عندهم من هيولى وصورة محدث مثل حدوث البيت والخزانة والسماء ليست عندهم محدثة بهذا النوع من الحدوث ولذلك سموها أزلية أى ان وجودها مع الازلى وذلك انه لما كان سبب الفساد عندهم هو الهيولى كان ما ليس بفاسد ليس بذى هيولى بل هو معنى بسيط ولولا التكون والفساد الذى فى هذه الاجرام لما لزم ان تكون مركبة من هيولى وصورة لان الأصل ان الجسم واحد فى الوجود كما هو فى الحس فلولا فساد هذه الاجسام لقضينا انها بسيطة وان الهيولى هى الجسم والجسم السماوى لما كان لا يفسد دل على ان الهيولى فيه هى الجسمية الموجودة بالفعل وان النفس التى فيه ليس لها قوام بهذا الجسم لان هذا الجسم ليس يحتاج فى بقائه الى النفس كما يحتاج أجسام الحيوانات وانما يحتاج الى النفس لا لان من ضرورة وجودها أن تكون متنفسة بل لان الافضل من ضروريته ان يكون بالحالة الافضل والمتنفسة أفضل من غير المتنفسة والاجرام السماوية لا اختلاف عندهم انه ليس فيها قوة الجوهر وليست ضرورة ذات مادة كما هى الاجرام السماوية فاما ان تكون كما يقول ثامسطيوس صورا واما ان يكون لها مواد باشتراك وانا أقول واما ان تكون هى المواد أنفسها وتكون موادحية بذاتها لاحية بحياة (قال أبو حامد) والجواب من وجهين الى قوله المتعدية بالذكر (قلت) يريد انهم اذا لم يقدروا ان يثبتوا الوحدانية ولا قدروا ان يثبتوا ان الواحد ليس بجسم لانهم اذا لم يقدروا على نفى الصفات كان ذلك الاول عندهم ذاتا بصفات وما كان على هذه الصفة فهو جسم أو قوة فى جسم ولزمهم ان تكون الاول التى لا علة لها هى الاجرام السماوية وهذا القول لازم لمن يقول بالقول الذى حكاه عن الفلاسفة والفلاسفة ليس يحتجون على وجود الاول الذى لا علة له بما نسبه اليهم من الاحتجاج ولا يزعمون أيضا انهم يعجزون عن دليل التوحيد ولا عن دليل نفى الجسمية عن المبدا الاول وستأتى هذه المسئلة فيما بعد (قال أبو حامد) والوجه الثانى وهو الخاص الى قوله لا أصل له (قلت) قوله ولكن اول لها علة ولعلة العلة علة وهكذا الى غير نهاية الى قوله وكل مسلك ذكرتموه فى النظر يبطل عليكم بتجويزدورات لا أول لها شك وقد تقدم الجواب فيه حين قلنا ان الفلاسفة لا يجوزون عللا ومعلولات لا نهاية لها لانه يؤدى الى معلول لا علة له ويجوزونها بالعرض من قبل علة قديمة لكن لا اذا كانت مستقيمة ومعا ولا فى مواد لا نهاية لها بل اذا كانت دورا واما ما يحكيه عن ابن سينا انه يجوز نفوسا لا نهاية لها وان ذلك انما يمتنع فيما له وضع فكلام غير صحيح ولا يقول به أحد من الفلاسفة وامتناعه يظهر من البرهان العام الذى ذكرناه عنهم فلا يلزم الفلاسفة شئ مما ألزمهم من قبل هذا الوضع أعنى القول بوجود نفوس لا نهاية لها بالفعل ومن أجل هذا قال بالتناسخ من قال ان النفوس متعددة بتعدد الاشخاص وانها باقية وأما قوله وما بالهم لم يجوزوا أجساما بعضها فوق بعض بالمكان الى غير نهاية وجوزوا موجودات بعضها قبل بعض بالزيادة الى غير نهاية وهل هذا الا تحكم بارد فان الفرق بينهما عند الفلاسفة ظاهر جدا وذلك ان وضع أجسام لا نهاية لها معا يلزم عنه ان يوجد ما لا نهاية له كلا وان يكون بالفعل وذلك مستحيل والزمان ليس بذى وضع فليس يلزم عن وجود أجسام بعضها قبل بعض الى غير نهاية وجود ما لا نهاية له بالفعل وهو الذى امتنع عندهم (قال أبو حامد) مجيبا عن الفلاسفة فان قيل

﴿المسئلة الثامن عشر فى ابطال قولهم بوجوب الاقتران وامتناع الانفكاك بين الاسباب العادية والمسببات﴾ ذهبت الفلاسفة الى أن الطبائع الاجسام آثارا وأفعالا فى موادها كالحرارة الحاصلة فى مادة النار بسبب صورتها النوعية وفى مواد غيرها أيضا كالاحتراق الحاصل فى القطن من النار واعداد مواد غيرها بواسطة الكيفيات الحاصلة منها فى موادها كاعداد صورة النار لمادة الماء بواسطة كيفية الحرارة لقبول الصورة الهوائية وتلك الطبائع قد تكون علة تامة بانفرادها لآثارها وقد تكون علة ناقصة تحتاج

تلك الآثار في حصولها عن تلك الطبائع الى أمور أخر تنضم اليها من الشرائط وارتفاع الموانع فاذا حصلت تم العلة ويحصل الاثر
من غير تخلف واذا تم استعداد المادة لقبول صورة او عرض بواسطة الامور المعدة حصل فيها ما استعدت هى له من صورة او عرض
اذ المبدأ تام فى فاعليته لا بخل هناك ولا قصور فى فيضه ولا تفاوت الا من جهة القابل فلا يتصور التخالف حينئذ لتمام القابل
والفاعل واذا لم يحصل استعداد المادة يمتنع حصول الفيض لامتناع حصول المعلول بدون العلة التامة لا كما زعم بعضهم ٧٢
من انهم أنكر وا امكان
عدم حصول الشبع عند
الاكل وعدم حصول الرى
عند الشرب وعدم حصول
الاسهال عند تناول
الدواء المسهل كيف وما
ذكر من الاكل والشرب
وتناول الدواء المسهل
ليست عللا تامة لما يترتب
عليها من الشبع والرى
والاسهال فانه يجوز أن
ينزلق المأكول من المعدة
الى الامعاء دفعة من غير
انهضام فى المعدة فلا يحصل
الشبع وان يحصل فى
الماسار يقا سدد يمنع نفوذ
الماء الى الكبد فلا يحصل
الرى وان يحصل فى البدن
قوة قاهرة لقوى الادوية
المسهلة فلا يحصل الاسهال
الى غير ذلك بل هى أجزاء
من العلة التامة فان اتفق
وجود سائر أجزاء عللها
التامة مع ما ذكر من الشرب
والاكل وتناول المسهل
ترتب وجودها على ما ذكر
لامتناع التخلف عن العلة
التامة والا فلا (قال الامام
الغزالى) وعلى هذا الاصل
بنوا انكار بعض المعجزات
المنقولة عن الانبياء عليهم
الصلاة والسلام كالوقوع
فى النار من غير احتراق مع بقاء النار على طبيعتها وبقاء البدن أصوا‌لكم
على حقيقته وقلب العصا ثعبانا واحياء الموتى وأولوا ما وقع فى القرآن المجيد من أمثال ذلك كتأويلهم احياء الموتى بازالة موت
الجهل بحياة العلم وتلقف العصا سحر السحرة بابطال الحجة الالهية الظاهرة على يد موسى عليه الصلاة والسلام شبهات المنكرين
الى غير ذلك فنقول لهم أولا لم تزعمون أن الطبائع علل تامة اما بانفرادها أو مع أمور تنضم اليها من وجود الشرائط وارتفاع

البرهان القاطع الى قوله خارجة عنها (قلت) هذا البرهان الذى حكاه عن الفلاسفة أول ما نقله من
الفلاسفة ابن سينا على انه طريق خير من طريق القدماء لانه زعم انه من جوهر الموجود وان طرق
القوم انه من اعراض تابعة للمبدأ الاول وهو طريق أخذه ابن سينا من المتكلمين وذلك ان المتكلمين
يرون ان من المعلوم بنفسه ان الموجود ينقسم الى ممكن وضرورى ووضعوا ان الممكن يجب ان يكون له
فاعل وان العالم باسره لما كان ممكنا وجب ان يكون الفاعل له واجب الوجود هذا هو اعتقاد المعتزلة
قبل الاشعرية وهو قول جيد ليس فيه كذب الا ما وضعوا من ان العالم باسره ممكن فان هذا ليس معروفا
بنفسه فاراد ابن سينا أن يعمم هذه القضية ويجعل المفهوم من الممكن ماله علة كما ذكر ابو حامد واذا
شرح فى هذه التسمية لم تنته به القسمة الى ما أراد لان قسمة الموجود أولا الى ماله علة والى ما لا علة له ليس
معروفا بنفسه ثم ما لا علة له ينقسم الى ممكن والى ضرورى فان فهمنا منه الممكن الحقيقى أفضى الى ممكن
ضرورى ولم يفض الى ضرورى له علة وان فهمنا من الممكن ماله علة وهو ضرورى لم يلزم عن ذلك ان
ماله علة وله علة وأمكن أن يضع ان تلك لها علة وان يمر ذلك الى غير نهاية فلا ينتهى الامر الى موجود
لا علة له وهو الذى يعنونه بواجب الوجود الا ان يفهم من الممكن الذى وضعه بازاء ما لا علة له الممكن
الحقيقى فان هذه الممكنات هى التى يستحيل وجود العلل فيها الى غير نهاية وأما ان عنى بالممكن ماله علة
من الاشياء الضرورية فلم يتبين بعد ان ذلك مستحيل بالوجه الذى تبين فى الموجودات الممكنة بالحقيقة
ولا يتبين بعد ان ههنا ضروريا يحتاج الى علة فيجب عن وضع هذا ان ينتهى الامر الى ضرورى بغير علة
الا ان تبين ان الامر فى الجملة الضرورية التى من علة ومعلول كالامر فى الجملة الممكنة (قال أبو حامد)
قلنا لفظ الممكن الى قوله الى التحكم المحض (قلت) وضع أسباب ممكنة لا نهاية لها يلزم عنه وضع ممكن
لا فاعل له وأما وضع أشياء ضرورية لها علل غير متناهية فانما يلزم عن ذلك ان يكون ما وضع ان له علة
ليس له علة وهو صحيح الا ان المحال اللازم عن أسباب بهذه الصفة غير اللازم عن أسباب من طبيعة
الممكن فلذلك ان أراد مريد أن يخرج هذا القول الذى استعمله ابن سينا مخرج برهان ان استعمل هكذا
الموجودات الممكنة لا بد لها من علل تتقدم عليها فان كانت العلل ممكنة لزم ان يكون لها علل ومر
الامر الى غير نهاية وان لم يكن هنالك علة لزم وجود الممكن بلا علة وذلك مستحيل فلا بد ان ينتهى الامر
الى علة ضرورية فاذا انتهى الامر الى علة ضرورية لم تخل هذه العلة الضرورية ان تكون ضرورية
بسبب أو بغير سبب فان كانت بسبب سئل أيضا فى ذلك السبب فاما ان تمر الاسباب الى غير نهاية فيلزم
ان يوجد بغير سبب ما وضع انه موجود بسبب وذلك محال فلا بد ان ينتهى الامر الى سبب ضرورى بلا
سبب أى بنفسه وهذا هو واجب الوجود ضرورة فبهذا النوع من التفصيل يكون البرهان صحيحا وأما
اذا خرج المخرج الذى أخرجه ابن سينا فليس بصحيح من وجوه أحدها ان الممكن المستعمل فيه هو
باشتراك الاسم وقسمة الموجود أولا فيه الى ما هو ممكن والى ما هو غير ممكن ليس بصحيح أعنى انها ليست
قسمة تحصر الموجود عامه ووجود وأما قوله فى الرد على الفلاسفة فنقول كل واحد ممكن على معنى ان له
علة زائدة على ذاته والكل ليس بممكن على معنى انه ليس له علة زائدة على ذاته خارجة منه يريدوا اذا
سلم الفلاسفة أنهم انما يعنون بممكن الوجود ماله علة وبواجب الوجود ما ليس له علة قيل لهم لا يمتنع على

أصولكم ان تكون علل ومعلولات لانهاية لها وتكون الجملة واجبة الوجود فان من أصولهم انهم يجوزون ان يكون حكم الجزء غير حكم الكل والجميع وهذا القول الاختلال فيه من وجوه * احدها انهم لا يجوزون عللا بالذات غير متناهية على ما تقدم سواء كانت العلل والمعلولات من طبيعة الممكن أو من طبيعة الضروري على ما تبين من قولنا والاختلال الذى لزم ابن سينا فى هذا القول انه قيل له اذا قسمت الموجود الى ممكن الوجود وواجب الوجود وعنيت بالممكن الوجود ماله علة وبالواجب ما ليس له علة لم يمكنك تبرهن على امتناع وجود علل لانهاية لها لانه يلزم عن وجودها غير متناهية أن تكون من الموجودات التى لا علة لها فتكون من جنس واجب الوجود لاسيما انه يجوز عندكم أن يتقدم الازلى أسباب لانهاية لها كل واحد منها حادث وانما عرض لهذا القول هذا الاختلال بقسمة الموجود الى ما لا علة له والى ما له علة ولو قسمه على النحو الذى قسمناه لم يكن عليه شئ من هذه الاعتراضات وقوله ان القدماء يسلمون انه قد يتقدم قديم مالا غاية له لتحويرهم دورات لانهاية لها هو قول فاسد فان هذا انما يقال عليه اسم القديم مع القديم الذى هو واحد باشتراك وقوله (فان قيل) فهذا يؤدى الى أن يتقوم واجب الوجود بممكنات الوجود (قلنا) ان أردتم بالواجب والممكن ما ذكرناه فهو نفس المطلوب فلا نسلم أنه محال بريدانهم ان أرادوا بالواجب ما لا علة له وبالممكن ماله علة فلا نسلم انه يستحيل أن يتقوم ما ليس له علة بعلل لانهاية لها الا ان اراد ان ذلك مستحيل هو رفع العلل لانهاية لها واذا الكم واجب الوجود هى نتيجتكم التى رمتم انتاجها ثم قال وهو كقول القائل يستحيل ان يتقدم الى قوله ولا يصدق على المجموع يريد انه لا يستحيل أن يتقوم ما لا علة له بمعلولات غير متناهية كما يتقوم القديم عندكم بالحوادث التى لانهاية لها فان الزمان عندهم قديم وهو يتقوم بازمنة محدثة وكذلك حركة الفلك عندهم قديمة والدورات التى تقومت منها غير متناهية بل هم أشد الناس انكارا لهذا وانما هذا من قول الدهرية وذلك أن المجموع لا يخلو أن يكون من أشخاص متناهية كائنة فاسدة أو غير متناهية فان كان من متناهية فالكل متفق على أن الجنس كائن فاسد وان كان من أشخاص غير متناهية فان الدهرية تضع انه ممكن وواجب أن يكون المجموع أزليا من غير علة توجد عنه وأما الفلاسفة فانهم يجوزون ذلك ويرون أن مثل هذه الاجناس من جهة ما تتقوم باشخاص ممكنة كائنة فاسدة انه لابد لها من سبب خارج من جهته دائم أزلى هو الذى من قبله استفادت هذه الاجناس الازلية ولا يزعمون أيضا أن استحالة علل لانهاية لها هى من قبل استحالة تقدم القديم ما لانهاية له فهم يقولون ان كون الحركات المختلفة بالجنس ههنا دائمة لا تخل هو أن ههنا حركة واحدة بالعدد أزلية وان السبب فى أن ههنا أجناسا ما كائنة فاسدة بالاجزاء أزلية بالكل ان ههنا موجودا أزليا بالجزء والكل وهو الجرم السماوى والحركات التى لانهاية لها انما صارت أبدية بالجنس من قبل حركة واحدة بالعدد متصلة دائمة وهى حركة الجرم السماوى وليس حركة السماء مؤلفة من دورات كثيرة الا فى الذهن فقط وحركة الجرم السماوى انما استفادت الدوام وان كانت كائنة فاسدة بالاجزاء من قبل محرك لا يمكن فيه أن يتحرك تارة ولا يتحرك أخرى ومن قبل متحرك لا يمكن فيه أيضا أن يتحرك حينا ويسكن حينا من جهة ما هو متحرك كالحال فى ذلك فى المتحركات التى لدينا ومذهب الناس فى الاجناس ثلاثة مذاهب مذهب من يرى ان كل جنس فهو كائن

الموانع لما لم يترتب عليها من الآثار وايش لكم دليل على ما ذكرتم الا مشاهدة الترتب دائما أو أكثريا بين ما تزعمونه عللا وبين ما تزعمونه معلولات ومن البين المكشوف ان ترتب الشئ على الشئ دائما أو أكثريا وهو المسمى بالدوران لا يدل على العلية ولم لا يجوز أن يكون المبدأ أجرى عادته بخلق الاحتراق عقيب مماسة النار من غير أن يكون لمماسة النار دخل فى الاحراق وكذا فى جميع المترتبات (وأما القول) بان المبدأ لا يتصور فيه اجراء العادة بناء على أنه موجب بالذات لا فاعل بالاختيار واجراء العادة انما يتصور فيما هو فاعل بالاختيار فقد عرفت فساد مبناه فى صدر الكتاب ثم نقول لهم ما ذكرتم من الاستعداد ووجوب الفيض عند تمامه وامتناعه بدونه مبنى على كون المبدأ موجبا بالذات وقد فرغنا عن ابطال دليلكم عليه فيما سبق (لا يقال) لو لم يتوقف وجود الاثر على الاستعداد لما جزمنا بان الكتب التى فى حجرتنا لم تنقلب أناسا فضلاء ولا أوانى البيت لم تنقلب ذهبا أو فضة (لانا نقول) أولا ما ذكر مشترك الالزام فان المواد العنصرية مطيعة عندكم للحركات الفلكية والاوضاع التى تحدث بها اذ هى مبادئ لاستعداداتها للصور والاعراض فمن الجائز أن يحدث وضع غريب فلكى لا يحدث مثله فى ألوف من السنين يقتضى حصول الاستعداد فى مواد الكتب التى فى حجرتنا لقبول صورة الانسان وفى مواد أوانى البيت لحصول الصورة الذهبية وهذا الاحتمال لا يمكن دفعه ببرهان قاطع وثانيا بان العلم بعدم الانقلاب ليس بمستند الى العلم بتوقف وجود الاثر على الاستعداد حتى يلزم من انتفائه انتفاؤه فان الصبيان والعوام يحصل لهم جزم بعدم الانقلاب بل لو جوز مجوز الانقلاب عندهم سفهوه ونسبوه الى الجنون مع أنه ليس لهم علم بالاستعداد ولا بتوقف حصول الاثر عليه بل هو علم ضرورى يخلقه الله تعالى فيما عند استمرار العادة بها فان خرق الله تعالى العادة بايقاع الانقلاب فى زمان خرق العادات سلب هذه العلوم عن العقل

فاسد من قبل أنه متناهي الأشخاص ومذهب من يرى أن من الأجناس ما هي أزلية أي لا أول لها ولا آخر من قبل أن يظهر من أمرها أنها من أشخاص غير متناهية وهؤلاء قسمان قسم قالوا إن أشخاص هذه الأجناس إنما صح لها الدوام من علة ضرورية واحدة بالعدد والا لحقها أن تعدم مرات لا نهاية لها في الزمان الذي لا نهاية له وهؤلاء هم الفلاسفة وقسم اعتقدوا أن وجود أشخاصها غير متناهية كاف في كونها أزلية وهم الدهرية فقف على هذه الثلاثة الآراء فجملة الاختلاف هو راجع إلى هذه الثلاثة أصول في كون العالم أزليا أو غير أزلي وهل له فاعل أو لا فاعل له وقول المتكلمين ومن يقول بحدوث العالم طرف وقول الدهرية طرف آخر وقول الفلاسفة متوسط بينهما وإذا تقرر هذا كله فقد تبين لك أن من يقول أن من يجوز علة لا نهاية لها ليس يمكن أن يثبت علة أولى قول كاذب بل الذي يظهر ضد هذا وهو أنه من لا يعترف بوجود علل لا نهاية لها لا يقدر أن يثبت علة أولى أزلية لأن وجود معلولات لا نهاية لها هي التي اقتضت وجوب علة أزلية منها استفاد وجود ما لا نهاية له وإلا فقد كان يجب أن تتناهى الأجناس التي كل واحد من أشخاصها محدث وبهذا الوجه فقط أمكن أن يكون القديم علة للحوادث وأوجب وجود الحوادث التي لا نهاية لها وجود أول قديم واحد سبحانه لا إله إلا هو (قال أبو حامد) مجيبا عن الفلاسفة في الاعتراض الذي وجهه عليهم (فإن قيل) الدورات ليست موجودة إلى قوله إذا فرضوا موجودين ثم قال أبو حامد والجواب أن هذا الإشكال إلى قوله لا نهاية لها (قلت) أما جوابه عن الفلاسفة بأن ما سلف من الدورات معدومة وكذلك ما سلف من صور العناصر المتكون بعضها عن بعض معدومات والمعدوم لا يتصف لا بالتناهي ولا بعدم التناهي فليس بجواب صحيح وقد تقدم ذلك وما تشكك به عليهم من أمر اعتقادهم في النفوس فليس شيء من ذلك من مذاهب القوم والنقلة من مسئلة إلى مسئلة فعل سفسطائي والله أعلم بالصواب (المسئلة الخامسة) في بيان عجزهم عن إقامة الدليل على أن الله تعالى واحد إلى قوله لا بد أن يكون واحدا (قلت) فهذا القول الذي أورده أبو حامد (ثم قال أبو حامد مجيبا لهم على طريق المناقضة) قلنا قولكم نوع وجوب إلى قوله لغير ذاته محال (قلت) هذا المسلك في التوحيد هو مسلك انفرد به ابن سينا وليس هو مسلكا لأحد من قدماء الفلاسفة وهو مؤلف من مقدمات عامة مقولة باشتراك فيدخلها من أجل ذلك المعاندة كثير ولكن إذا فصلت تلك المعاندة وعين المقصود منها قربت من الأقاويل البرهانية فقول أبي حامد في التقسيم الأول إنه تقسيم فاسد قول غير صحيح وذلك أنه قال إن المفهوم من واجب الوجود ما لا علة له ولو قال قائل فيما لا علة له إما أن يكون لا علة له لذاته أو لا علة له لكان قولا مستحيلا فكذلك قول القائل واجب الوجود لا يخلو أن يكون واجب الوجود إما لذاته وإما لعلة وليس الأمر كذلك وإنما معنى القول بل كونه واجب الوجود لطبيعة تخصه من حيث هو واحد بالعدد أو لطبيعة مشتركة له ولغيره مثال ذلك أن تقول هل عمرو إنسان من جهة أنه عمرو أو من جهة طبيعة مشتركة له ولخالد فإن كان إنسانا من جهة ما هو عمرو فليس توجد الإنسانية لغيره وإن كان من جهة طبيعة مشتركة فهو مركب من طبيعتين عامة وخاصة والمركب معلول وواجب الوجود ليس له علة فواجب الوجود واحد فإنه إذا أخرج القول هذا المخرج كان قول ابن سينا وقوله والسبب المحض لا يكون له سبب ولا يقال فيه إنه لذاته أو لا لذاته كلاما غير صحيح أيضا لأن الشيء قد يسلب عن الشيء إما المعنى بسيط يخصه وهو الذي

ولا يخالفها على أن ما ذكرتم من أن حصول الأثر يتوقف على الاستعداد ولا يحصل بدونه ويمتنع تخلفه عنه عند تمام استعداد المادة على تقدير تمامه لا يصلح وجها لإنكار المعجزات المنقولة عن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام بطريق التواتر وإن نفس النبي عليه الصلاة والسلام لها قوة تصرف في الأجسام العنصرية وإن هيولى الأجسام العنصرية مطيعة لها على اعترافكم وحينئذ لم لا يجوز أن يحصل للنار بواسطة تصرف نفس النبي فيها صفة مانعة عن التأثير في بدنه مع بقائها على حقيقتها المخصوصة أو يحصل لبدنه صفة مانعة لتأثير النار فيه فإنا نرى من يطلي بدنه بالطلق ثم يقعد في تنور موقدة لا يتأثر فيه وكذا نرى القطنة تغمس في بعض الأشربة المعمولة بالصبغة ثم تقرب من النار فتتعلق النار بتلك الرطوبة وتشتعل ولا تحترق القطنة البتة والذي لم يشاهد ما ذكرناه ينكره وليس إنكار الخصم لإلقاء إبراهيم عليه السلام في النار مع عدم الاحتراق إلا من قبيل إنكار ما ذكرنا وكذلك قلب العصا ثعبانا وإحياء الموتى فإنا نسلم أن العناصر إذا امتزجت وتفاعلت واستعدت لقبول الصورة النباتية حصل منها النبات ثم إنه يستحيل دما عند أكل الحيوان واستمراره ثم يستحيل الدم منيا ثم ينصب إلى الرحم فيحصل فيها استعداد الصورة الحيوانية فتفيض من مبدئها فتصير حيوانا (وأما أن استعداد الصورة الحيوانية لا يحصل إلا بهذا الطريق) فلا علم لنا به ولعل هناك طريقا آخر لحصول استعداد الصورة الحيوانية لا نعلمه يحصل لتلك المادة بواسطة نفس النبي عليه الصلاة والسلام في أقرب مدة فإنا نرى أن بعض الحيوانات كما يحصل بالتوالد يحصل بالتولد أيضا كالحية المتولدة من الشعر إذا ألقي في الماء الراكد وبقي فيه زمانا طويلا ومن العناكب إذا دقت وجعلت كالمرهم وألقيت في صوف ودفنت في الزبل أربعين يوما والفأر المتولد من الطين والعقرب المتولد من الباذروج مع حصولها بالتوالد أيضا وقد يكون حصول بعضها من المواد العنصرية في

أقرب مدة كالضفادع التي تنزل مع المطر في بعض الاوقات فان استعداد مادتها لقبول صورتها يحصل في الجو في مدة يسيرة اذ من المعلوم أن الاجزاء الارضية المجتمعة القابلة لان يحل فيها صورة الضفدع لا تلبث في الجو مدة متمادية وقد تبين ان طرق الاستعداد مختلفة لا تضبطها القوة البشرية ولا تحصرها فمن أين يعلم انتفاء الاستعداد في مادة العصا ومادة الميت لقبول الحياة حتى يجزم بعدم انقلاب العصا ثعبانا وعدم حصول الحياة في بدن الانسان بعدما كان ميتا وما انكار هذا الا لضيق الحوصلة والانس بالموجودات العالية والذهول عن أسرار الله تعالى في الخلقة ومن استقرأ عجائب العلوم لم يستبعد من قدرة الله تعالى ما يحكى من معجزات الانبياء عليهم الصلاة والسلام بحال من الاحوال (لا يقال) لو جاز انقلاب العصا ثعبانا لجاز انقلاب الجوهر عرضا وبالعكس اذ ليس في العقل استحالة أحدهما أدنى من استحالة الآخر (لانا نقول) انقلاب العصا ثعبانا من قبيل انقلاب الماء هواء فان بينهما مادة مشتركة تخلع صورة أحدهما وتلبس صورة الآخر ولا نزاع في جواز ذلك بخلاف ما ذكرت اذ ليس بين الجوهر والعرض مادة مشتركة هي جزء منهما حتى يمكن الانقلاب بان يخلع صورة أحدهما ويلبس صورة الآخر والانقلاب فيما ذكر لا يتصور الا بان يكون أحدهما بعينه هو الآخر واستحالة ذلك ضرورية وقد ينبه عليها بان الجوهر اذا انقلب عرضا فان عدم الجوهر ووجد العرض فلم ينقلب أحدهما الى الآخر بل انعدم أحدهما ووجد الآخر وان لم ينعدم بل وجد مع العرض ولم ينقلب أيضا بل انضاف اليه أمر آخر وان لم ينعدم ولم يوجد العرض فهو على ما كان ولا انقلاب أيضا ونحن لم نر في كتب أحد من الحكماء الذين يعتد بشأنهم ما يدل على انكار أمثال هذه المعجزات لكن البعض من عوام المتفلسفة وهمجهم الذين لم يمارسوا العلوم قد جرت عادتهم بانكار أمثال هذه المعجزات بل كل ما كان على خلاف العادة المألوفة والمناهج المطردة وغرضهم من ذلك التميز عن العوام في عدم الاعتراف بكل

ينبغي أن يفهم ههنا من ذاته واما الصفة غير خاصة له وهو الذي ينبغي أن يفهم ههنا من اسم العلة وقوله ان هذا ليس يصدق في الصفات التي على طريق الايجاب ومنفصلا عن التي تكون على طريق السلب ومعاندة ذلك بالمثال الذي أورده من السواد واللونية وذلك ان معنى قوله هو أن قولنا في السواد انه لون لا يقتسم الصدق والكذب عليه قول القائل اما أن يكون لونا لذاته أو لعلة بل كلا القولين كاذبان وذلك انه لو كان لونا لذاته لزم أن لا تكون الحمرة لونا كما انه ان كان عمرو انسانا لذاته لزم أن لا يكون خالد انسانا وان كان لونا لعلة لزم ان تكون تلك الصفة زائدة على الذات وكل ما هو زائد على الذات أمكن أن يتصور نفسه دون الزائد فيلزم هذا الوضع أن يتصور السواد من غير لونية وذلك مستحيل وهو كلام مغلط سفسطائي للاشتراك الذي في اسم العلة وفي قولنا لذاته وذلك انه اذا فهم من الذات مقابل ما بالعرض كان صادقا قولنا ان اللون موجود للسواد بذاته ولم يمتنع أن يكون موجودا لغيره أي للحمرة واذا فهم من قولنا انه موجود للسواد لعلة أي لمعنى زائد على السواد أعني لعلة خارجة عن الشيء لم يلزم عنه أن يتصور السواد دون اللونية لان الجنس معنى زائد على الفصل والنوع وليس يمكن أن يتصور النوع أو الفصل دون الجنس وانما يمكن ذلك في الزائد الذي هو عرضي لا في الزائد الجوهري وعلى هذا يقتسم الصدق والكذب قولنا ان اللون موجود للسواد بذاته أو لعلة أي ان اللون لا يخلو اما أن يكون موجودا للسواد بما هو نفس الزائد أو بما هو معنى زائد على السواد وهذا هو الذي أراد ابن سينا بقوله ان واجب الوجود لا يخلو أن يكون واجب الوجود لمعنى يخصه في نفسه أو لمعنى زائد على نفسه لا يخصه فان كان لمعنى يخصه لم يتصور هنالك موجودان اثنان كل واحد منهما واجب الوجود وان كان لمعنى يعم كان كل واحد منهما مركبا من معنى يعم ومعنى يخص والمركب غير واجب الوجود لذاته وان كان هذا هكذا فقول أبي حامد فيما الذي يمنع أن يتصور موجودان اثنان كل واحد منهما واجب الوجود كلام مستحيل * فان قيل انه قد قلت ان هذا هو قريب من البرهان والظاهر منه البرهان * قلنا انما قلنا ذلك لان قوة هذا البرهان هي قوة قول القائل ان المغايرة بين الاثنين المفروضين واجبي الوجود لا يخلو أن تكون مغايرة اما بالشخص فيشتركان في الصورة النوعية واما بالنوع فيشتركان في الصورة الجنسية وكلا المغايرتين انما يوجد للمركبات ونقصان هذا عن البرهان انه قد تبين ان ههنا موجودات تتغاير وهي بسائط لا تغاير النوع ولا تغاير الاشخاص وهي العقول المفارقة لكن تبين من أمرهم انه يجب أن يكون فيها المتأخر في الوجود والمتقدم والا لم يعقل هنالك تغاير أصلا وبرهان ابن سينا يتم على هذا الوجه واجب الوجود لن كان اثنين فلا يخلو أن تكون المغايرة التي بينهما بالعدد أو بالنوع أو بالتقدم والتأخر فان كانت المغايرة التي بينهما بالعدد كانا متفقين بالنوع وان كان التغاير بالنوع كانا متفقين بالجنس وعلى هذين النوعين يلزم أن يكون واجب الوجود مركبا وان كان التغاير الذي بينهما بالتقدم والتأخر وجب أن يكون واجب الوجود واحدا وهو العلة لجميعها وهذا هو الصحيح فواجب الوجود اذن واحد واذا لم يكن ههنا غير هذه الاقسام الثلاثة بطل منها الاثنان وصح القسم الذي يوجب انفراد واجب الوجود بالوحدانية (قال أبو حامد) مسلكهم الثاني ان قالوا فرضنا الى قوله عندهم (قلت) لم يشعر أبو حامد بالاختلال الذي في هذا المسلك الثاني فأخذ يتكلم معهم في تجويز الكثرة بالحد على واجب الوجود

مارقال و رئيسهم الشيخ ابو على قدامته عن طريقتهم و زيف سيرتهم حيث قال اياك وان يكون غيرتك عن العامة هو ان تكون منكرا لكل شئ فان ذلك طيش وعجز وليس الخرق فى تكذيبك مالم تعرف امتناعه بالبرهان دون الخرق فى تصديقك بما لم يقم بين يديك بينة واعلم ان فى الطبيعة عجائب وللقوى العالية الفعالة وللقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب ثم يلزم على أصولهم انكار انشقاق القمر لامتناع الخرق والحركة المستقيمة عندهم على الفلكيات هذا وتفصيل ماذكروه فى أمر المعجزات هو انهم

التى نفوها عنه و رأى أن يجعلها امثلة على حدتها لأن المتكلمين من الاشعرية يجوزون على المبدا الاول الكثرة اذ يجعلونه ذاتا وصفات والاحتلال الذى فى هذا المسلك الثانى ان المتباينين قد تباينا فى جوهريهما من غير أن يتفقا فى شئ الا فى اللفظ فقط وذلك اذا لم يكونا متفقين فى جنس أصلا لاقريب ولا بعيد مثل اسم الجنس عند الفلاسفة المقول على الجنس السماوى والجسم الفاسد ومثل اسم الموجود القول على الامور الكائنة الفاسدة والازلية فان أشباه هذه الالفاظ هى أشبه أن تدخل الاسماء المشتركة منها فى الاسماء المتواطئة فاذن ليس يلزم فى الموجودات المتباينة أن تكون مركبة ولما اقتصر أبو حامد فى جوابهم فى هذا المسلك على هذا القدر الذى ذكره أخذ يقدر أولا مذهبهم فى التوحيد ثم يروم معاندتهم (قال أبو حامد) حكاية عن الفلاسفة بل زعموا ان التوحيد الى قوله لكونه واحدا (قلت) فهذا ما حكاه أبو حامد من أقاويل الفلاسفة فى نفى الكثرة عن الواحد وهو بعد ذلك يشرع فى تقرير ما قصدوا به أنفسهم فى هذا المعنى و ينبغى لنا نحن أن ننظر أولا فى هذه الاقاويل التى ينسبها اليهم و نبين مرتبتها فى التصديق ثم نشير الى النظر فيما ذكره من مناقضتهم ثم الى النظر فى عناداتهم التى استعملها معهم فى هذه المسئلة فاول ضروب الانقسام التى ذكر ان الفلاسفة ينفونها عن الاول هو الانقسام بالكمية تقديرا أو وجودا وهو متفق عليه عند كل من يعتقد ان المبدا الاول ليس بجسم سواء من اعتقد ان الجسم مركب من أجزاء لا تتجزأ أو انه غير مركب منها والبرهان على هذا هو البرهان على انه ليس بجسم وسيأتى الكلام على هذا البرهان وأما النوع الثانى فهو الانقسام بالكيفية كانقسام الجسم الى الهيولى والصورة وهذا على مذهب من يرى ان الاجسام مركبة من مادة وصورة وهو مذهب الفلاسفة وليس هذا موضع التكلم على تصحيح أحد المذهبين وهذا الانقسام ينتفى عن الاول أيضا عند كل من اعتقد انه ليس بجسم وأما انتفاء الجسمية عن الاول من جهة ما هو واجب الوجود بذاته فسيأتى الكلام فى تعريف مرتبة القول المستعمل فى ذلك على التمام وذلك ان قوله ان واجب الوجود مستغن عن غيره أعنى أنه لا يتقوم بغيره والجسم يتقوم بالصورة والهيولى وكل واحد من هذين ليسا بواجب الوجود لان الصورة غير مستغنية عن الهيولى والهيولى أيضا غير مستغنية عن الصورة هذا وفيه نظر وذلك ان الجسم السماوى عند الفلاسفة ليس مركبا من مادة وصورة وانما هو عندهم بسيط فقد يظن انه يصدق عليه انه واجب الوجود بجوهره وسنأتى هذه المسئلة ولسنا نعرف أحدا من الفلاسفة اعتقد ان الجسم السماوى مركب من مادة وصورة كالاجسام البسيطة التى دونه الا ابن سينا فقط وقد تكلمنا فى هذه المسئلة فى غير ما موضع وسنتكلم فيها فيما يستأنف وأما البيان الثالث وهو نفى الصفات عن واجب الوجود لان هذه الصفات ان كانت واجبة الوجود والذات واجب الوجود كان واجب الوجود أكثر من موجود واحد وان كانت معلولة عن الذات لزم أن لا تكون واجبة الوجود فيكون من صفات واجب الوجود ما ليس واجب الوجود أو يكون هذا الاسم يشتمل على ما هو واجب الوجود وغير واجب الوجود وذلك ممتنع ومستحيل فانه بيان قريب من أن يكون حقا اذا سلم ان واجب الوجود يدل ولابد على موجود فى غير مادة فان الموجودات التى ليست فى مادة وهى القائمة بذاتها من غير ان تكون أجساما ليس يمكن أن يتصور فيها صفات ذاتية تتقوم بها

قالوا ان النفوس الانسانية اطلاعا على الغيب فى حال المنام وليس أحد من الناس الا وقد جرب ذلك من نفسه بتجارب أوجبت التصديق الا أن يكون فاسد المزاج وقاصر قوى التخيل والتذكر وليس ذلك الاطلاع بسبب الفكر اذ الفكر فى حال اليقظة التى هو فيها أمكن يقصر عن تحصيل مثل ذلك فكيف فى حال النوم بل بسبب ان النفوس الانسانية لها مناسبة جنسية الى المبادى العالية المنتقشة بجميع ما كان وما سيكون وما هو كائن فى الحال ولها ان تتصل بها اتصالا روحانيا وان تنتقش بما هو مرتسم فيها بما استعدت هى له الا أن اشتغالها بالحواس الظاهرة والباطنة واستغراقها فى تدبير البدن يمنعها عن اتصالها بها وانتقاشها بما هو مرتسم فيها لان اشتغال النفس ببعض أفاعيلها يمنعها عن الاشتغال بغير تلك الافاعيل وليس لنا سبيل الى ازالة عوائق النفس بالكلية عن الانتقاش بما فى المبادى العالية لان أحد العائقين هو اشتغال النفس بالبدن ولا يمكن لنا ازالة هذا العائق بالكلية ما دام البدن صالحا لتدبيرها الا انه قد يسكن أحد الشاغلين فى حالة النوم فان الروح ينتشر الى ظاهر البدن بواسطة الشرايين وينصب الى الحواس الظاهرة حالة الانتشار ويحصل الادراك بها وهذه الحالة هى اليقظة فتشتغل النفس بتلك الادراكات حينئذ فاذا احتبس الروح الى الباطن يرجع عن الحواس الظاهرة بعد انصبابه اليها فتعطلت

الذات

الذات فضلا عن أن يتصور فيها صفات زائدة على الذات وهي الصفات التي تسمى اعراضا لانها اذا توهمت مرتفعة لم ترفع الذات بخلاف الصفات الذاتية ولذلك يصدق حمل الصفات الذاتية على الموصوف على أنها هي ولا يصدق حمل الصفات الغير الذاتية عليه الا باشتقاق الاسم فلا نقول في الانسان انه عالم كما نقول فيه انه حيوان وانما نقول فيه انه عالم بوجود أمثال هذه الصفات فيما ليس بجسم مستحيل لان طبيعتها طبيعة غريبة عن الموصوف بها ولذلك سميت اعراضا وتميزت عن الموصوف في النفس وخارج النفس (فان قيل) ان الفلاسفة يعتقدون ان النفس فيها أمثال هذه الصفات وذلك انهم يعتقدون انها دراكة مريدة محركة وهم معتقدون مع هذا انها ليست بجسم والجواب انهم ليس يرون أن هذه الصفات هي للنفس زائدة على الذات بل يرون انها صفات ذاتية ومن شأن الصفات الزائدة أن لا يتكثر بها الموضوع الحامل لها بالفعل بل انما يتكثر بالجهة التي يتكثر المحدود بأجزاء الحدود وذلك أنها هي كثرة ذهنية عندهم لا كثرة بالفعل خارج النفس * ومثال ذلك ان هذا الانسان حيوان ناطق وليس النطق والحياة كل واحد منهما متميزا عن صاحبه فيه خارج النفس بالفعل واللون والشكل فيه خارج النفس ولذلك يلزم من يسلم ان النفس ليس من شرط وجودها المادة لا يسلم انه يوجد في الموجودات المفارقة ما هو واحد بالفعل خارج النفس كثير بالحد وهذا هو مذهب النصارى في الاقانيم الثلاث وذلك أنهم ليس يرون انها صفات زائدة على الذات وانما هي عندهم متكثرة بالحد وهي كثيرة بالقوة لا بالفعل ولذلك يقولون انه ثلاثة لا واحد أي واحد بالفعل ثلاثة بالقوة وسنعدد الشناعات والحالات التي تلحق من يضع ان المبدأ الاول ذو صفات زائدة على ذاته وأما الكثرة الرابعة وهي الكثرة التي تكون للشيء من قبل جنسه وفصله فهي قريبة من الكثرة التي تكون للشيء من قبل جنسه وفصله فهي قريبة من الكثرة التي تكون للشيء من أجل مادته وصورته وذلك ان الحدود انما توجد للمركبات من المادة والصورة لا للبسائط ولا ينبغي أن تختلف في انتفاء الكثرة الحدية عن المبدا الاول تعالى وأما الكثرة الخامسة وهي تعدد الماهية والآنية فان الآنية في الحقيقة في الموجودات هي معنى ذهني وهو كون الشيء خارج النفس على ما هو عليه في النفس وما يدل عليه هو مرادف للصادق وهي التي تدل عليه الرابطة الوجودية في القضايا الحملية فان لفظ الوجود يقال على معنيين أحدهما ما يدل عليه الصادق مثل قولنا هل الشيء موجود أم ليس بموجود وهل هذا يوجد كذا أو لا يوجد كذا والثاني ما يتنزل من الموجودات منزلة الجنس مثل قسمة الموجودات الى المقولات العشرة الى الجوهر والعرض واذا فهم من الموجود ما يفهم من الصادق لم يكن خارج النفس كثرة واذا فهم منه ما يفهم من الذات والشيء كان اسم الموجود مقولا على واجب الوجود وعلى ما سواه بتقديم وتأخير مثل اسم الحرارة المقول على النار وعلى الاشياء الحارة هذا هو مذهب الفلاسفة وأما هذا الرجل فانما بنى القول فيها على مذهب ابن سينا وهو مذهب خطأ وذلك انه يعتقد ان الآنية هي كون الشيء موجودا شيء زائد على الماهية خارج النفس وكانه عرض فيها واذا وضع انها شرط في وجود الماهية فلو كان واجب الوجود له آنية هي شرط في ماهيته لكان واجب الوجود مركبا من شرط ومشروط فكان يكون ممكن الوجود وأيضا فان عند ابن سينا أن ما وجوده زائد على ذاته فله علة وأما الوجود عند ابن سينا فهو عرض لاحق للماهية وعليه يدل قول أبي حامد ههنا وذلك ان قوله فان للانسان ماهية قبل الوجود والوجود يرد

هذه الحواس وهذه الحالة هي النوم وبه طالما يخف أحد شواغل النفس عن الاتصال بالمبادي العالية والانتقاش ببعض ما فيها فتتصل حينئذ بتلك المبادي اتصالا روحانيا ويرتسم في النفس بعض ما انتقش في تلك المبادي مما استعدت هي لان تكون منتقشة به كالمرايا اذا حوذي بعضها ببعض فانه ينتقش في بعضها ما يتسع له مما انتقش في البعض الآخر والقوة المتخيلة جبلت محاكية لما يرد عليها فتحاكي تلك المعاني المنتقشة في النفس بصورة جزئية مناسبة لها ثم تصير ٧٧ تلك الصور الجزئية منطبعة في الحس المشترك فتصير مشاهدة وهذه هي الرؤيا الصادقة ثم ان الصور التي تركبها القوة المتخيلة ان كانت شديدة المناسبة لتلك المعاني المنطبعة في النفس حتى لا يكون بين المعاني التي أدركتها النفس وبين الصور التي ركبتها القوة المتخيلة تفاوت الا في الكلية والجزئية كانت الرؤيا غنية عن التعبير وان لم تكن شديدة المناسبة الا انه مع ذلك يكون بينهما مناسبة بوجه ما كانت الرؤيا محتاجة الى التعبير وهو أن يرجع من الصورة التي في الخيال الى المعنى الذي صورته المتخيلة بتلك الصورة (واما) اذا لم يكن بين المعنى الذي أدركته النفس وبين الصورة التي ركبتها القوة المتخيلة مناسبة أصلا لكثرة انتقالات المتخيلة من صورة الى صورة الى أن ينتهي الى صورة لا تناسب المعنى الذي أدركته النفس أصلا فهذه الرؤيا من قبيل أضغاث الاحلام ولهذا قالوا لا اعتماد على رؤيا الشاعر والكاذب لان قوتهما المتخيلة قد تعودت للانتقالات الكاذبة الباطلة ثم ان النفوس مختلفة المراتب في القوة والضعف اختلافا غير يسير فانا نرى النفوس البشرية متفاوتة في طرف الزيادة والنقصان تفاوتا متصاعدا الى النفوس التي تدرك النظريات الكثيرة بالحواس في أقرب زمان من غير أن يعرض لها اغلاط ومتنازلا الى البليد الذي لا يكاد يفقه قولا فلا يبعد أن يكون لبعض النفوس قوة قوية اما مكتسبة واما جبلية لا تشغلها الحواس ولا تستولي عليها بحيث تستغرقها وتمنعها عن شغلها بل يتسع اقوتها النظر

الى جانب العلو وجانب السفل جميعا كما يقوى بعض النفوس فى حالة واحدة بين الكتابة والكلام والسماع وأفعال أخر غير ذلك والاكثرون عاجزون عن الجمع بين هذه الاشياء وأمثالها وتكون قوتها المتخيلة بحيث تقوى على استخلاص الحس المشترك عن الحس الظاهر فيقع لمثل هذه النفس فى اليقظة ما يقع للنائمين من الاتصال بالمبادى المفارقة والانطباع ببعض ما فيها مما كان وما سيكون من المغيبات ونزول الاثر منها الى ٧٨ عالم التخيل ثم منه الى الحس المشترك حتى انه ربما سمع كلاما منظوما من هاتف أو شاهد منظرا بهيا فى أكمل هيئة وأجمل شكل يخاطبه فيما يهمه من أحواله وأحوال ما يتصل به فان كان لا تفاوت بين هذا الاثر الجزئى وبين المعانى التى أدركتها النفس الناطقة الا بالكلية والجزئية كان ذلك وحيا صريحا والا كان محتاجا الى التأويل (ثم ان تصورات النفوس) قد تكون أسبابا لحدوث الحوادث من غير أن يكون هناك سبب من الاسباب الجسمانية مثل أن الغم والغضب يوجبان سخونة البدن وتصور السقوط من شخص يمشى على جذع موضوع عال يوجب السقوط وكذلك تصور الصحة يوجب الصحة وتصور المرض يوجب المرض فى بعض الاوقات واذا كان كذلك فليس بمستبعد ان يتفق لبعض من النفوس الانسانية القوية جدا قوة ذاتية ان قلنا باختلاف النفوس بالحقائق أو لاجل مزاج أصلى بسببها يتعدى تأثيرها بدنها فتؤثر فى الاجسام العنصرية كما تؤثر فى بدنها ويكون لفرط قوتها كأنها نفس مدبرة لكل العالم العنصرى أو لبعضه فتطيعها على المواد العنصرية وان كانت غير حالة فيها كما أن أعضاء بدنها تطيعها وان لم تكن حالة فيها فيحدث عنها انفعالات فى عالم الكون والفساد والزلازل والطوفانات والخسف وتصيير الحيوان جمادا والجماد حيوانا الى غير ذلك من خوارق العادات المنقولة عن الانبياء عليهم السلام

﴿الفصل التاسع عشر﴾ فى تعجيزهم عن اقامة الدليل على ان النفوس البشرية مجردة عن المادة ذاتا

عليها او يضاف اليها وكذلك المثلث له ماهية وهو انه شكل تحيط به ثلاثة أضلاع وليس الوجود جزأ من ذات هذه الماهية مقوما لها ولذلك يجوز أن يدرك العاقل ماهية الانسان وماهية المثلث وليس يدرى ان لهما وجودا فى الاعيان أم لا (قلت) ان الوجود الذى استعمل ههنا ليس هو الوجود الذى يدل على ذوات الاشياء أعنى الذى هو كالجنس لها الا على الذى يدل على ان الشئ خارج النفس وذلك ان اسم الموجود يقال على معنيين (أحدهما) على الصادق والآخر على الذى يقابله العدم وهذا هو الذى ينقسم الى الاجناس العشرة وهو كالجنس لها وهذا هو متقدم على الموجودات بالوجه الثانى أعنى الامور التى هى خارج الذهن وهذا هو الذى يقال بتقديم وتأخير على المقولات العشر وبهذا المعنى نقول فى الجوهر انه موجود بذاته وفى العرض انه موجود بوجوده فى الموجودات بذاته واما الموجود الذى بمعنى الصادق فيشترك فيه جميع المقولات على السواء والموجود الذى بمعنى الصادق هو معنى فى الاذهان وهو كون الشئ خارج النفس على ما هو عليه فى النفس وهذا العلم يتقدم العلم بماهية الشئ أعنى انه ليس يطلب معرفة الشئ حتى يعلم انه موجود وأما الماهية التى تتقدم على الموجود فى أذهاننا فليست فى الحقيقة ماهية وانما هى شرح معنى اسم من الاسماء فاذا علم ان ذلك المعنى موجود خارج النفس علم انها ماهية وحد وبهذا المعنى قيل فى كتاب المقولات ان كليات الاشياء المعقولة انما صارت موجودة بأشخاصها وأشخاصها معقولة بكلياتها وقيل فى كتاب النفس ان القوة التى بها يدرك ان الشئ مشار اليه وموجود غير القوة التى يدرك بها ماهية الشئ المشار اليه وبهذا المعنى قيل ان الاشخاص موجودة فى الاعيان والكليات فى الاذهان فلا فرق فى معنى الصادق فى الموجودات الهيولانية والمفارقة وأما قول القائل ان الوجود أمر زائد على الماهية وليس يتقوم به الموجود فى جوهره فقول مغلط جدا لان هذا يلزمه أن يكون اسم الموجود يدل على عرض مشترك للمقولات العشر خارج النفس وهو مذهب ابن سينا ويسئل عن ذلك العرض اذا قيل فيه انه موجود هل يدل على معنى الصادق أو على عرض موجود فى ذلك العرض فتوجد اعراض لا نهاية لها وذلك مستحيل وقد بينا هذا فى غير ما موضع وأظن ان هذا المعنى هو الذى رام أبو حامد أن ينفيه عن المبدا الاول وهو منفى عن جميع الموجودات فضلا عن الاول اذ هو اعتقاد باطل ولما ذكر هذا المعنى من الالحاد من قولهم أخذ يذكر ما اقتضوا به أنفسهم فى هذا المعنى مما يظن بهم فقال ومع هذا فانهم الى قوله وهذا من العجائب قال فينبغى أن نحقق مذهبهم الى قوله ولنترجم كل مسئلة على حيالها (قلت) قد أجاد فى أكثر ما ذكره من وصف مذاهب الفلاسفة فى كون البارى تعالى واحدا مع وصفه بأوصاف كثيرة فلا كلام معه فى هذا الا ما ذكره من تسميته عقلا لانه يدل على معنى سلبى وليس كذلك بل هو الاسم الاخص بذاته عند الفلاسفة المشائين بخلاف ما يراه أفلاطون من ان العقل غير المبدا الاول وانه لا يوصف بأنه عقل وكذلك قوله فى العقول المفارقة ان فيها امكانا وعدما وشرا ليس هو من قولهم ولنرجع الى ما ذكره فى الرد عليهم فى المسائل الخمس (المسئلة السادسة) فى ابطال مذهبهم فى نفى الصفات (قال أبو حامد) اتفقت الفلاسفة الى قوله على نفى الصفات (قلت) الذى يعسر على من قال بنفى تعدد الصفات هو أن تكون الصفات المختلفة ترجع الى ذات واحدة حتى يكون مفهوم العلم مثلا والقدرة والارادة مفهوما واحدا وانها ذات واحدة وأن يكون أيضا العلم والعالم والقدرة والقادر والارادة والمريد بمعنى واحدا والذى يعسر

على من قال ان ههنا ذاتا وصفات زائدة على الذات أن تكون الذات شرطا فى وجود الصفات والصفات شرطا فى كمال الذات ويكون المجموع من ذلك شيأ واجب الوجود أى موجودا واحدا ليس فيه علة ولا معلول لكن هذا الجواب عنه فى الحقيقة اذا وضع ان ههنا شيأ واجب الوجود بذاته فانه يجب أن يكون واحدا من جميع الوجوه وغير مركب أصلا من شرط ومشروط وعلة ومعلول لان كل موجود بهذه الصفة فاما أن يكون تركيبه واجبا واما أن يكون ممكنا فان كان واجبا كان واجبا بغيره لا بذاته لانه يعسر انزال مركب قديم من ذاته أعنى من غير أن يكون له مركب وبخاصة على قول من انزل ان كل عرض حادث لان التركيب فيه يكون عرضا قديما وان كان ممكنا فهو محتاج الى ما يوجب اقتران العلة بالمعلول وأما انه هل يوجد شئ مركب من ذاته على أصول الفلاسفة وان جوزوا اعراضا قديمة فغير ممكن وذلك ان التركيب شرط فى وجوده وليس يمكن أن تكون الاجزاء هى فاعلة للتركيب لان التركيب شرط فى وجودها وكذلك أجزاء كل مركب من الامور الطبيعية اذا انحلت لم يكن الاسم المقول عليها الا باشتراك الاسم مثل اسم المقولة على التى هى جزء من الانسان الحى واليد المقطوعة بل كل تركيب عند ارسطاطاليس فهو كائن فاسد فضلا عن أن يكون لا علة له وأما انه هل تفضى الطريقة التى سلكها ابن سينا فى واجب الوجود وممكن الوجود الى نفى مركب قديم فليس تفضى الى ذلك لانه اذا فرضنا ان الممكن ينتهى الى علة ضرورية والضرورية لا تخلو اما أن يكون لها علة أو لا علة لها وانه ان كانت لها علة فانها تنتهى الى ضرورى لا علة له فان هذا القول انما يؤدى من جهة امتناع التسلسل الى وجود ضرورى لا علة له فاعلة لا الى موجود ليس له علة أصلا لانه يمكن أن يكون له علة صورية أو مادية الا أن يوضع ان كل مادة وصورة وبالجملة كل مركب فواجب أن يكون له فاعل خارج عنه وهذا يحتاج الى بيان ولم يتضمنه القول المسلوك فى بيان واجب الوجود مع ماذكرنا فيه من الاختلال ولهذا بعينه لا يفضى دليل الاشعرية وهو ان كل حادث له محدث الى أول قديم ليس بمركب وانما يفضى الى أول ليس بحادث واما أن يكون العالم والعلم شيأ واحدا فليس بممتنع بل واجب أن ينتهى الامر فى أمثال هذه الاشياء الى أن يتحد المفهوم فيهما وذلك ان العالم ان كان عالما بعلم فالذى يكون به العالم عالما أحرى أن يكون عالما وذلك لان كل ما استفاد صفة من غيره فتلك الصفة أولى بذلك المعنى المستفاد مثال ذلك ان هذه الاجسام الحية التى لدينا ان كانت ليست حية من ذاتها بل من قبل حياة تحلها فواجب أن تكون تلك الحياة التى استفادت منها ما ليس بحى الحياة حية بذاتها أو يفضى الامر فيها الى غير نهاية وكذلك يعرض فى العلم وسائر الصفات واما كون الذات الواحدة ذات صفات كثيرة مضافة أو مسلوبة أو متوهمة بانحاء مختلفة من غير أن تكون تلك الذات متكثرة بتكثير تلك الصفات فذلك أمر لا ينكر وجوده مثل كون الشئ موجودا وواحدا وممكنا وواجبا فان الشئ الواحد بعينه اذا اعتبر من جهة ما يصدر عنه شئ غيره سمى قادرا وفاعلا واذا اعتبر من جهة تخصيصه أحد الفعلين المتقابلين سمى مريدا واذا اعتبر من جهة ادراكه لمعقول سمى عالما واذا اعتبر العلم من حيث هو ادراك وسبب للحركة سمى حيا اذا كان الحى هو المدرك المتحرك من ذاته وانما الذى يمتنع وجود واحد بسيط ذى صفات كثيرة قائمة بذاتها وبخاصة ان كانت تلك الصفات جوهرية وموجودة بالفعل واما ان كانت بالقوة فليس

وهذا أى كون النفس مجردة وان لم يخالف شيأ من أصول الاسلام بل بعض المحققين من علماء الاسلام كالامام الغزالى وأبى القاسم الراغب والحليمى واكثر أرباب المكاشفة من المتصوفة ذهبوا اليه الا أن المقصود بيان ضعف أدلتهم ورد دعواهم معرفة ذلك بمجرد دلالة العقل من غير استعانة بالشرع القويم (واحتجوا) عليه بوجوه (الاول) ان بعض المعقولات ليس بمنقسم الى أجزاء متباينة فى الوضع والا لكان كل معقول منقسما الى أجزاء متباينة فى الوضع حينئذ اما أن يكون منقسما بالفعل أو بالقوة فان كان منقسما بالفعل كانت تلك الاجزاء المتباينة فى الوضع حاصلة فى العقل بالضرورة وكل حاصل فى العقل معقول والغرض ان كل معقول مركب من أجزاء متباينة فى الوضع وتكون تلك الاجزاء مركبة أيضا من أجزاء متباينة فى الوضع وهكذا فيلزم أن تكون الصورة العقلية مشتملة على أجزاء غير متناهية بالفعل فيلزم أن يكون الذهن محيطا بما لا يتناهى دفعة وانه محال (لا يقال) انما يلزم ذلك لو كان معقولا بالكنه ولمانع أن لا يسلم ان شيأ من المتعقلات معقولا بالكنه لجواز أن تكون تعقلاتها بالوجوه (لانا نقول) تعقل الشئ بالوجه مسبوق بتعقل الوجه وذلك الوجه ان كان معقولا بالوجه وهكذا يلزم التسلسل فى تصورات الوجوه فيلزم امتناع التعقل وهو باطل وان كان معقولا بالكنه والغرض ان كل معقول مركب من أجزاء غير متناهية فيلزم احاطة الذهن بما لا يتناهى دفعة وعلى تقدير جوازه فالمطلوب حاصل لان كل كثرة بالفعل سواء كانت متناهية أو غير متناهية فالواحد بالفعل موجود فيها لان تقوم الكثرة انما هو بالآحاد والواحد من حيث هو واحد غير منقسم الى أجزاء أصلا فضلا عن انقسامه الى أجزاء متباينة فى الوضع وان كان منقسما بالقوة لا بالفعل فاما الى أجزاء مخالفة فى الماهية أو الى أجزاء متشابهة فيها لا سبيل الى الاول والا لكانت الاجزاء حاصلة بالفعل هذا خلف ولا الى الثانى لانه حينئذ تكون الصورة العقلية مشابهة لاجزائها فى تمام الماهية ولا شك ان كل واحد من تلك

الاجزاء حاصل فى العقل كحصول الكل وان حصول الماهية تحقق بحصول واحد منها ولا معنى لتعقل الشئ الا حصول ماهيته فى العقل
فى الجزء الواحد كفاية عن الاجزاء الاخر فى المعقولية فتكون الصورة العقلية معروضة للزيادة والنقصان فلا تكون مجردة عن
العوارض المادية ومع ذلك فالمطلوب حاصل لان المنقسم بالقوة واحد بالفعل فيكون من حيث انه واحد غير منقسم فى المعقولات ما هو
غير منقسم الى أجزاء متباينة فى الوضع فيكون محل تلك الصورة العقلية وهو النفس غير منقسم الى أجزاء متباينة فى ٨٠ الوضع
والا لزم انقسام تلك الصورة
لان انقسام المحل الى
أجزاء متباينة فى الوضع
يوجب انقسام الحال كذلك
وكل جسم أو قوة جسمانية
ينقسم الى أجزاء متباينة
فى الوضع فالنفس ليست
بجسم ولا قوة جسمانية
فتكون مجردة وهو
المطلوب هذا غاية ما ذكر
فى تقرير هذا الدليل
(وجوابه) لا نسلم ان بعض
المعقولات غير منقسم ولم
لا يجوز ان يكون منقسما
بالقوة الى أجزاء متشابهة
(قولهم) لتكون الصورة
العقلية معروضة للزيادة
والنقصان (قلنا) ان أريد
انه يلزم أن تكون الصورة
العقلية معروضة لهما
بالذات فلا نسلم ذلك ولم
لا يجوز أن يكون عروضهما
لها بواسطة حلولها فى
النفس التى هى جسم
معروض لهما حقيقة وان
أريد انه يلزم أن تكون
معروضة لهما بواسطة
عروضها لمحلها أعنى
النفس فسلم ولكن لا نسلم
ان الصورة المعقولة يجب
أن تكون مجردة عن مثل
هذه العوارض بل الواجب
تجردها عن مواد جزئياتها
المحسوسة وعن عوارضها (وأما قولهم) ومع ذلك فالمطلوب حاصل لان المنقسم بالقوة واحد بالفعل الخ فليس بشئ التأويل
اذ لا يلزم من عدم انقسام تلك الصورة العقلية من حيث انها واحدة الى أجزاء متباينة الوضع عدم انقسامها من حيث ذاتها الى تلك
الاجزاء لجواز أن يكون محلها منقسما فى ذاته الى أجزاء متباينة الوضع (ولو سلم) ان بعض المعقولات غير منقسم فلا نسلم أنه يلزم أن
يكون محلها غير منقسم (قولهم) لان انقسام المحل الى أجزاء متباينة الوضع يوجب انقسام الحال كذلك ممنوع فان الخط منقسم الى

يمتنع عند الفلاسفة أن يكون واحدا بالفعل كثيرا بالقوة وهذه هى عندهم حال أجزاء الحد ومع المحدود
(قوله) وزعموا ان ذلك يوجب كثرة الى قوله بكونها شيئين يريد أن كون هذه الصفات مفارقة للذات
ليس يمنع ذلك من وجوب كونها كثيرة فى نفسها كما لو تأخر وجودها عن الذات أو تأخر وجود بعضها
عن بعض لما كان المفهوم عند العقل من ذلك واحدا ولما حكى أبو حامد قول الفلاسفة قال فيقال لهم
عرفتم استحالته الى قوله بسبب (قلت) اما اذا سلم الخصوم للفلاسفة ان ههنا موجودا هو واجب
الوجود من ذاته وان معنى واجب الوجود انه لا علة له أصلا لا فى ذاته مما بها قوامه ولا من خارج فلا
انفكاك لهم عما الزمتهم الفلاسفة وذلك أنه ان كانت الصفات متقومة بالذات فالذات هى الواجبة الوجود
بذاتها والصفات بغيرها فيكون واجب الوجود بذاته هو الذات والصفات واجبة بغيرها ويكون
المجموع منهما مركبا لكن الاشعرية ليس تسلم لهم ان واجب الوجود بذاته يدل على هذا لان برهانهم
لا يفضى اليه اذ كان برهانهم انما يؤدى الى ما لا علة له فاعلة زائدة عليها (قال أبو حامد) والاعتراض على
هذا الى قوله وصفاته جميعا (قلت) قوله ولكن ابطالكم القسم الاول الى قوله على نفى الكثرة يريد
ابطالهم ان يكون الموصوف والصفة كل واحد منهما قائما بذاته وذلك انه يلزم عنه أن يستغنى كل واحد
منهما عن صاحبه فيكون الهان مستقلا بنفسه ويكون هنالك اثنينية اذ لا يكون هنالك معنى به صارت
الصفة والموصوف واحدا ولما كانوا قد استعملوا فى هذا النوع من الكثرة لزوم وجود اثنينية فى الاله
عنها وكان الامر فى البرهان يجب أن يكون بالعكس أى تبطل الاثنينية من جهة ابطال الكثرة قال فيه
انهم عكسوا فبينوا الاصل بالفرع والذى فعلوه هو معاندة لا بحسب الامر فى نفسه بل بحسب قول الخصم
وذلك أن خصومهم ينكرون الاثنينية وأما انت فقد علمت فى غير هذا الموضع ان المعاندة صنفان
صنف بحسب الامر فى نفسه وصنف بحسب قول المعاند وان الحقيقة هى التى هى بحسب نفس الامر
وان المعاندة الثانية وان لم تكن حقيقية فانها قد تستعمل أيضا ثم قال ولكن المختار الى قوله واجب
الوجود يريد انه اذا وضع لهم هذا القسم من الاقسام التى استعملوها فى ابطال الكثرة آل الامر معهم الى
ان يثبتوا ان واجب الوجود ليس يمكن أن يكون مركبا من صفة وموصوف ولا أن تكون ذاته ذات
صفات كثيرة وهذا شئ ليس يقدرون عليه بحسب أصولهم ثم أخذ يبين أن المحال الذى راموا أن
يلزموه عن انزال هذا القسم ليس بلازم فقال فيقال لهم ان أردتم الى قوله ولا فاعل لها (قلت) هذا
كله معاندة لمن سلك فى نفى الصفات طريقة ابن سينا فى اثبات واجب الوجود بذاته وأما الطريق
الاقنع فى هذا فى وجوب الاتحاد ولزوم ذلك للاشعرية فهى طريقة المعتزلة وذلك انهم يفهمون من
الممكن الموجود الممكن الحقيقى ويرون ان كل ما دون المبدا الاول هو بهذه الصفة وخصومهم من
الاشعرية يسلمون هذا ويرون أيضا ان كل ممكن فله فاعل وان التسلسل ينقطع بالاقصى الى ما ليس
ممكنا فى نفسه وخصومهم يسلمون لهم ذلك فان سلم لهم هذه ظن بهم انه يلزم عنها ان يكون الاول الذى
انقطع عنده الامكان ليس ممكنا فوجب أن يكون بسيطا غير مركب لكن للاشعرية أن يقولوا ان الذى
ينتفى عنه الامكان الحقيقى ليس يلزم أن يكون بسيطا وانما يلزم أن يكون قديما لا علة له فاعلية فلذلك
ليس عند هؤلاء برهان على ان الاول بسيط من طريقة واجب الوجود ثم قال فان قيل واجب الوجود
المطلق هو الذى ليس له علة فاعلية ولا قابلية فاذا سلم أن له علة قابلية فهو ليس بواجب الوجود على هذا

الثاويل بريد فان كانت الفلاسفة ان البرهان قد أدى الى أن واجب الوجود ليس له علة فاعلة فليس له قابلة واذا وضعتم ذاتا وصفات فقد وضعتم علة قابلة * ثم قال مجيبا عن هذا قلنا واذا سلم أن له علة قابلة فقد سلم كونه معلولا (قلنا) تسمية الذات الى قوله والمعلولات يريد ان الاشعرية ليس تسلم ان تلك الذات الحاملة للصفات علة فاعلة فيلزمهم ان يكون لها علة فاعلية ولم يدل واجب الوجود بحسب ما أدى اليه برهانكم على موجود ليس له علة قابلية فضلا عن ان يدل على ما ليس له ذات وصفات وانما دل على أنه ليس له سبب فاعل * قلت وهذا العناد لازم بحسب آرائهم ولو سلمت الاشعرية للفلاسفة ان ما ليس له علة فاعلية ليس له علة قابلية لما انكسر بذلك قولهم لان الذات التى وضعوا انما هى قابلة للصفات لا للاول اذ يضعون ان الصفات زائدة على الذات وليس يضعونها صفات ذاتية كما يضع ذلك النصارى ثم قال (فان قيل) كما يجب الى قوله للزم التسلسل وأفضى الامر الى موجود لا محل له كالحال فى العلة الفاعلية ثم قال مجيبا لم صدقتم الى قوله فى محل (قلت) هذا قول لا ارتباط له بهذه المسئلة لا ما حكاه عن الفلاسفة ولا على ما قاله مجيبا لهم فكأنه قول سفسطائى وقال ان القول فى وجوب تناهى العلل القابلية ولا تناهيها لا نسبة بينه وبين المسئلة المتكلم فيها وهى هل من شرط الفاعل الاول أن يكون له علة قابلية وذلك ان الفحص عن تناهى العلل القابلية غير الفحص عن تناهى العلل الفاعلية فان من سلم وجود العلل القابلية فيشبه ضرورة قطع تسلسلها بأن له قابلية أولى خارجة عن الفاعل الاول ضرورة كما يسلم وجود فاعل أول خارج عن المراد القابلية فالفاعل الاول ان كانت له مادة فليست تلك المادة محدودة لا فى القابلية الاولى ولا فيما دونها من القوابل لسائر الموجودات بل تلزم تلك المادة التى للفاعل الاول ان كان له مادة أن تكون مادة خاصة به وبالجملة فيكون له وذلك إما بأن تكون هى الاولى له أو بأن تنتهى الى قابلية أولى وبالجملة فتكون هذه القابلية ليست من جنس القابلية المشتركة فى وجود سائر الموجودات الصادرة عن الفاعل الاول لكن ان كانت المادة شرطا فى وجود الفاعل الاول فيستلزم ضرورة أن تكون شرطا فى وجود كل الفاعلات للمعلولات فتكون المادة ليست شرطا فى وجود فعل الفاعل فقط اذ كان كل فاعل انما يفعل فى قابل بل وأن يكون شرطا فى وجود الفاعل فيكون كل فاعل جسما وهذا كله لا تسلمه الاشعرية ولا تبطله فان قالوا ان هذه الذات الموصوفة بهذه الصفات هى عندكم ليست بجسم وهذا هو غاية ما تنتهى اليه الاقاويل الجدلية فى هذه المسئلة وأما الاقاويل البرهانية ففى كتب القدماء التى كتبوا فى هذه الاشياء وبخاصة فى كتب الحكيم الاول لا ما أثبته فى ذلك ابن سينا وغيره ممن ينسب الى الاسلام ان ألفى له شئ فى ذلك فان ما أثبتوا من هذا العلم هو من جنس الاقاويل الظنية لانها من مقدمات عامة لا خاصة أى خارجة من طبيعة المفحوص عنه وقوله فاما الصفة فقد انقطع الى قوله ولا لصفته (قلت) هذا شئ لا يسلمه الخصوم بل يقولون ان من شرط الفاعل الاول أن لا يكون قابلا للصفة لان القبول يدل على هيولى وذلك أنه ليس يمكن أن يقطع التسلسل بوضع فاعل باى صفة اتفق بل بفاعل لا يكون له فاعل أصلا ولا موصوف بصفة يلزم عنها أن يكون له فاعل وذلك ان وضع الصفة الفاعلية الاولى يقوم بها له قابلية هى غير شرط فى وجودها قد يظن انه مستحيل فان كل ما له شرط فى وجوده فاقترانه بالشرط هو من قبل علة غيره لان الشئ لا يمكن أن تكون علة لمقارنته الشرط وجوده كما لا يكون علة لوجود نفسه لان المشروط لا يخلو أن يكون قائما بذاته من دون

أجزاء متباينة الوضع فى الطول والنقطة الحالة فيه غير منقسمة أصلا (لا يقال) حلول النقطة فى الخط لا من حيث ذاته بل من حيث لحوق طبيعة أخرى بها أعنى الانتهاء والانقطاع والحلول فى المنقسم لا من حيث ذاته المنقسمة لا يوجب الانقسام بخلاف ما اذا كان الحلول فيه من حيث ذاته المنقسمة فانه يوجب الانقسام وحلول الصورة العقلية فى النفس من حيث ذاتها المنقسمة لا باعتبار لحوق طبيعة أخرى بها ويلزم من انقسامها انقسام الصورة العقلية (لانا نقول) ماذكر كلام على السند فلا يجدى نفعا الا اذا ثبت مساواته للمنع وأنى ذلك على أنا نمنع كون الصورة العقلية حالة فى النفس من حيث ذاتها ولم لا يجوز أن يكون حلولها فيها باعتبار لحوق طبيعة أخرى بها بل نقول ماذكروا من أن حلول الشئ فى الامر المنقسم الى أجزاء متباينة فى الوضع يوجب انقسام الحال كذلك انما يتم اذا كان حلول الصورة العقلية فى العاقلة من قبيل حلول الاعيان الخارجية فى محالها وهو ممنوع ولم لا يجوز أنه يكون على وجه آخر لا يلزم فيه من انقسام المحل انقسام الحال على أن قولهم انقسام المحل الى أجزاء متباينة الوضع يستلزم انقسام الحال كذلك منقوض بالقوة الوهمية اذ لا شك أن الصورة الحال فيها كالعداوة الجزئية مثلا غير منقسمة الى أجزاء متباينة الوضع فالقوة الوهمية اما أن تنقسم الى الاجزاء المتباينة فى الوضع أولا وأيا ما كان فما ذكروه منقوض (أما على تقدير انقسامها) فلكون الحال فيها غير منقسم (وأما على تقدير عدم انقسامها) فلكونها حالة فى الجسم المنقسم ويمكن دفع هذا النقض بان يقال القوة الوهمية لا تدرك الا صداقة الشخص الجسمانى من حيث هى كذلك وادراك صداقة الشخص الجسمانى من حيث هى كذلك يكون بادراك ذلك الشخص الجسمانى وملاحظة العداوة منه لا بان ترتسم صورة العداوة أصالة فى القوة الوهمية ولذلك كانت القوة الوهمية قوة جسمانية حالة فى جسم منقسم الا أن القول بادراك القوة من غير انطباع صورة المدرك فيها

اقترانه بالشرط فيحتاج الى علة فاعلة التركيبه مع المشروط اذ لا يكون الشئ علة فى وجود شرط وجوده
لكن هذه كلها أمور عامة وبالجملة فهذه المسئلة ليس يمكن أن يتصور فيها شئ يقرب من اليقين من هذه
الطريقة وذلك لاشتراك الاسم الذى فى واجب الوجود بذاته وفى الممكن من ذاته الواجب من غيره وفى
سائر المقدمات التى تردعليها (المسلك الثانى) قال أبو حامد قولهم ان العلم والقدرة الى قوله واجب الوجود
(ثم قال) أبو حامد رادا على هذا القول وهذا هو الاول الى قوله ولا استحالة فيه (قلت) هذا تكثير من
القول فى معنى واحد والفصل فى هذه الخصوم هو فى مسئلة واحدة وهى هل يجوز فيما له علة قابلية أن
يكون له فاعل أو لا يجوز ذلك ومن أصول المتكلمين ان اقتران الشرط بالمشروط من باب الجائز وان كل
جائز يحتاج فى وقوعه وخروجه الى الفعل الى مخرج والى مقارنة الشرط بالمشروط ولان المقارنة هى
شرط فى وجود المشروط وليس يمكن أن يكون الشئ علة فى شرط وجوده ولا يمكن أيضا أن يكون الشرط
هو العلة الفاعلة لوجود المشروط فان ذاتنا ليست علة فاعلية لوجود العلم بها ولكنها شرط فى وجود العلم
قائم بها ولذلك لم يكن بد على هذه الاصول من علة فاعلية أوجبت اقتران الشرط بالمشروط وهكذا
الحال فى كل مركب من شرط ومشروط ولكن هذا كله ينكر على الفلاسفة بوضعهم السماء قديمة وهى
ذات وصفات ولا يضعون لها فاعلا على النحو الذى هو الفاعل فى الشاهد على ما يلزم من ذلك الا أن
يضعوا انه ههنا برهانا يؤدى الى ربط قديم عن رابط قديم وهو نوع آخر من الربائط غير الذى فى
الكائنة الفاسدة فان هذه كلها مواضع فحص شديد وأما وضعهم أن هذه الصفات ليست متقومة بها
الذات فليس بصحيح فان كل ذات استكملت بصفات صارت بها أكمل وأشرف فذاتها متقومة بتلك
الصفات فانا بالعلم والقدرة والارادة صرنا أشرف من الموجودات التى ليست بعالمة والذات منا التى
قامت بها هذه الصفات هى مشتركة لنا وللجمادات وكيف يكون أمثال هذه الصفات اعراضا تابعة
لذاتنا هذا كله من قول من لم يرتض بالصفات النفسانية والعرضية (قال أبو حامد) ور بما عولوا بتقبيح
الى قوله الى غير ذاته (ثم قال) رادا عليهم وهذا كلام لفظى الى قوله اللفظية (قلت) والكمال على ضربين
كامل بذاته وكامل بصفات افادته الكمال وتلك الصفات تلزم ضرورة أن تكون كاملة بذاتها لانها ان
كانت كاملة بصفات كمالية يسئل أيضا فى تلك الصفات هل هى كاملة بذاتها أو بصفات فينتهى الامر
الى كامل بصفاته والكامل بغيره محتاج ضرورة على الاصول المتقدمة اذا سلمت الى مفيد له صفات
الكمال والا كان ناقصا وأما الكامل بذاته فهو كالموجود بذاته فما أحق أن يكون الموجود بذاته
كاملا بذاته فان كان ههنا موجود بذاته فيجب أن يكون كاملا بذاته وغنيا بذاته والا كان مركبا من
ذات ناقصة وصفات مكملة لتلك الذات فاذا كان ذلك كذلك فالصفة والموصوف فيه واحد وما نسب
اليه من الافعال التى توجب انها صدرت عن صفات متغيرة فيه فهى على طريق الاضافة (قال أبو
حامد) مجيبا للفلاسفة وما يمنع أن نكون نحن والبارى تعالى فى هذا المعنى بحال سوى أعنى أن
يكون الكمال لذاتنا بصفات كمالية (فان قيل) اذا أثبتم ذاتا الى قوله من بعد (قلت) والتركيب
ليس هو مثل الوجود لان التركيب هو مثل التحريك أعنى صفة انفعالية زائدة على ذات الاشياء
التى قبلت التركيب والوجود هو صفة هى الذات بعينها ومن قال غير هذا فقد أخطأ وأيضا المركب

لا يطابق أصولهم (وأيضا) فالمقدار وصفة حالة فى الجسم المنقسم مع كونها غير منقسمة بانتفاء النقض من وجه آخر (اللهم الا أن يقال
المقدار وان لم يكن صفة موجودة فى الشخص قائمة كقيام السواد بالجسم بل هى أمر اعتبارى لا وجود له فى الخارج أصلا فلا يكون حالا
فيها كحلول الاعراض فى الجسم بل الشخص متصف به كاتصافه بسائر المفهومات الاعتبارية والعدمية ثم لو سلم أن انقسام المحل الى
أجزاء متباينة فى الوضع يوجب انقسام الحال كذلك لكن لا نسلم أن النفس محل لتلك الصور المعقولة حتى يلزم من
كون النفس جسما
منقسما انقسام تلك
الصور وانما يلزم ذلك
أن لو كان العلم بارتسام
صورة المعلوم فى العالم
ولعل العلم يكون بانكشاف
الاشياء على النفس من
دون ارتسام صورة فيها
بل فى مجرد آخر فتلحظها
النفس من هناك كما
تدرك ما انتقش من
الجزئيات فى آلاتها وقد
يستدل على أن الادراك
الغير الحضورى يعتبر فيه
وجود صورة المدرك
فى المدرك بانا ندرك أشياء
لا وجود لها فى الاعيان
منها ما هى ممكنة الوجود
ومنها ما هى ممتنعة الوجود
ونميز بينها وبين غيرها
ونحكم عليها بالاحكام
الثبوتية الصادقة
والمعدوم الصرف لا امتياز
فيه ولا اتصاف له
باوصاف ثبوتية فلا بد لها
من وجود واذ ليس فى
الخارج فهو فى الذهن
ويرد عليه أن اللازم مما
ذكر ثبوت وجود لتلك
الاشياء فى الجملة لا ثبوت
وجودها فى أذهاننا
لجواز أن تكون وجوداتها
فى بعض الامور الغائبة عنا كالعقل الفعال مثلا ويكون تفاوت مدركيتنا الى الموجود فيه كافيا
فى ادراكها (وما يقال) انه اذا ثبت للاشياء وجود علمى فى الجملة فالظاهر أنها موجودة فى أذهاننا لكونها معلومة لنا فشئ غير معتد به فى
أمثال هذه المقامات (فان قلت) لو لم يكن للاشياء وجود فى نفوسنا بل فى الامور الغائبة عنا لكانت مدركة لنا دائما أو غير مدركة لنا
أصلا اذ لو أدركناها فى وقت دون وقت لزم الرجحان بلا مرجح (قلت) لا نسلم ذلك ولم لا يجوز أن يكون ادراكنا لتلك الاشياء المنطبعة

فى الأمور الثابتة عنا متوقفا على توجه النفس وزوال المانع وحصول استعداد ما لإدراكها من هناك فلا يدوم إدراكنا لعدم دوام شرطه لا لعدم الارتسام فيها ثم نقول لم لا يجوز أن تكون النفس هذا الهيكل المحسوس ويكون انطباع الصورة المعقولة فى قوة من قواها كما أن انطباع صور المحسوسات فى قوتها ولا نسلم أن كل قوة جسمانية فهى منقسمة حتى يلزم انقسام تلك الصور (الوجه الثانى) أنا نعقل المفهوم الكلى وذلك ظاهر لا مرية فيه ولا بد أن يكون ذلك الكلى مجردا عن جميع اللواحق المادية من

ليس ينقسم الى مركب من ذاته ومركب من غيره فيلزم أن ينتهى الأمر الى مركب قديم كما ينتهى الأمر فى الموجودات الى موجود قديم وقد تكلمنا فى هذه المسئلة فى غير موضع وأيضا اذا كان الأمر كما قلنا من ان التركيب أمر زائد على الوجود فلقائل أن يقول ان كان يوجد مركب من ذاته فسيوجد متحرك من ذاته وان وجد متحرك من ذاته فسيوجد المعدوم من ذاته لان وجود المعدوم هو خروج ما بالقوة الى الفعل وكذلك الأمر فى الحركة والمتحرك وليس كذلك الموجود لانه ليس صفة زائدة على الذات وكل موجود لم يكن وقتا موجودا بالقوة ووقتا موجودا بالفعل فهو موجود بذاته والمتحرك وجوده انما هو مع القوة المحركة ولذلك احتاج كل متحرك الى محرك والفصل فى هذه المسئلة ان المركب لا يخلو أن يكون كل واحد من جزأيه وأجزائه التى تركب منها شرطا فى وجود صاحبه بجهتين مختلفتين كالحال فى المركبات من مواد وصور عند المشائين أو لا يكون كل واحد منهما شرطا فى وجود صاحبه أو يكون أحدهما شرطا فى وجود الثانى والثانى ليس شرطا فى وجود الأول فأما القسم الأول فليس يمكن أن يكون قديما وذلك ان التركيب نفسه هو شرط فى وجود الأجزاء فليس يمكن أن تكون الأجزاء هى علة التركيب ولا التركيب علة نفسه الا لو كان الشئ علة نفسه ولذلك أمثال هذه المركبات هى كائنة فاسدة ولا بد لها من فاعل يخرجها من العدم الى الوجود وأما القسم الثانى أعنى ان لم يكن ولا واحد من الجزأين شرطا فى وجود صاحبه فان أمثال هذه اذا لم يكن فى طباع أحدهما أن يلازم الآخر فانها ليست تتركب الا بمركب خارج عنها اذا كان التركيب ليس من طباعها الذى به تتقوم ذاتها أو يتبع ذاتها وأما ان كانت طباعها تقتضى التركيب وهما فى أنفسهما قديمان فواجب أن يكون المركب منهما قديما لكن لا بد له من علة تفيد الوحدانية لانه لا يمكن أن يوجد شئ قديم الوحدانية له بالعرض وأما ان كان أحدهما شرطا فى وجود الآخر والآخر ليس شرطا فيه كالحال فى الصفة والموصوف الغير جوهرية فان كان الموصوف قديما ومن شأنه أن لا تفارقه الصفة فالمركب قديم واذا كان هذا هكذا فليس يصح أن يجوز وجود مركب قديم الا أن تبين على طريق الأشعرية ان كل جسم محدث لانه ان وجد مركب قديم وجدت أعراض قديمة أحدها التركيب لان أصل ما يبنون عليه وجوب حدوث الأعراض أنه لا تكون الأجزاء التى تركب منها الجسم عندهم الا بعد افتراق فاذا جوز وا مركبا قديما أمكن أن يوجد اجتماع لم يتقدمه افتراق وحركة لم يتقدمها سكون واذا أجاز هذا أمكن أن يوجد جسم ذو أعراض قديمة ولم يصح لهم أن ما لا يخلو عن الحوادث حادث وأيضا فقد قيل ان كل مركب انما يكون واحدا من قبل وحدة موجودة فيه وتلك الوحدة انما توجد فيه من قبل شئ هو واحد بذاته واذا كان ذلك كذلك فالواحد انما هو واحد متقدم على كل مركب وهذا الفاعل الواحد ان كان أزليا ففعله الذى هو افادة جميع الموجودات الوحدات التى بها صارت موجودة واحدة هو فعل دائم أزلى لا فى وقت دون وقت فان الفاعل الذى يتعلق فعله بالمفعول فى حين خروجه من القوة الى الفعل هو فاعل محدث ضرورة ومفعوله محدث ضرورة وأما الفاعل الأول فعنه تعلق بالمفعول على الدوام والمفعول مشوب بالقوة على الدوام فعلى هذا ينبغى أن يفهم الأمر فى الأول تعالى مع جميع الموجودات وهذه الأشياء اذ لا يمكن أن تتبين فى هذا الموضع فلنضرب عنها اذ كان الغرض انما هو أن نبين ان ما يحتوى عليه هذا الكتاب من الأقاويل بل هى أقاويل غير برهانية وأكثرها

وضع معين وشكل معين ومقدار معين لاشتراكه بين الأشخاص ذوات المقادير والأوضاع والأشكال المختلفة وليس التعقل الا بحصول صورة المعقول فى العاقل فلو كانت النفس الانسانية جسما أو جسمانية لكان لها مقدار معين وشكل معين ووضع معين لان كل جسم أو جسمانى كذلك فتكون الصورة العقلية الحالة فيها موصوفة بذلك الشكل والوضع والمقدار لسبب حلولها فيها فلا يكون المفهوم الكلى مجردا عن جميع العوارض المادية وقد ثبت انه كذلك فتعين انها ليست بجسم ولا جسمانية (وجوابه) انه ان أريد بقوله لا بد أن يكون المفهوم الكلى مجردا عن جميع اللواحق المادية أنه يجب أن يكون كذلك بحسب نفسه فمسلم ولكن لا يلزم منه امتناع حلوله فى جسم أو جسمانى لان اللازم منه اتصافه بتلك العوارض من قبل محله وهو لا ينافى تجرده عنها بحسب ذاته وان أريد بذلك أنه يجب أن يكون كذلك مطلقا فممنوع وما ذكر فى بيانه لا يفيد ذلك لان التجرد عن هذه العوارض بحسب الذات كاف فى مطابقته للأشخاص ذوات المقادير والأوضاع والأشكال المختلفة لان مطابقته لتلك الأشخاص بحسب ذاته لا باعتبار حلوله فى محله واقترانه لما بسبب الحلول فى المحل لا ينافى مطابقته بحسب الذات لتلك الكثرة المختلفة الأشكال والأوضاع والمقادير ولئن سلمنا ذلك ولكن لا نسلم ان التعقل لا يكون الا بحصول صورة المعقول فى العاقل ولم لا يجوز أن يكون انكشاف الأشياء للنفس من دون ارتسام

صورة المعقول فيها بل في مجردا آخر فلحظه النفس من هناك ولو سلم أن التعقل إنما يكون بحصول صورة المعقول في العاقل ولكن لا نسلم انه يلزم منه أن يكون المفهوم الكلي مجردا عن جميع العوارض وانما يلزم ذلك لو كان حلوله فيها كحلول السواد في الجسم وهو ممنوع ولعل هناك نوعا آخر من الحلول لا يلزم منه اتصاف الحال بما اتصف به المحل من الوضع والمقدار والشكل ويكون حلول الصورة العقلية في النفس من هذا القبيل ولو سلم ذلك فانما يلزم ما ذكر لو كانت الصورة العقلية كلية وهو ممنوع بل الكلي هو الماهية المعلومة بها وتسمية الصورة العقلية كلية مجاز باعتبار ان المفهوم المعلوم بها كلي ونسبة الصورة العقلية اليها كنسبة صورة الفرس المنقوشة على الجدار الى ذات الفرس فكما أن الصورة المنقوشة على الجدار مثال وشبح للفرس الموجود في الخارج لا أنها عين حقيقتها كذلك الصورة العقلية بالنسبة الى ماله تلك الصورة (لا يقال) الادلة الدالة على الوجود الذهني دالة على أن الحاصل في النفس هو عين الماهية لا مثالها وشبحها (لانا نقول) لا نسلم ذلك بل اللازم منه هو وجود المفهومات المعقولة في قوة دراكة اذ لا يلزم اتصاف المعدومات مطلقا بالصفات الثبوتية ولئلا يلزم تميزها حين هي معدومة وأما ان تلك القوة المدركة التي يكون وجود المفهومات فيها هي النفوس البشرية فلم تدل عليه تلك الادلة كما تحققت آنفا (الوجه الثالث) أن النفس الناطقة تقوى على ادراك ذاتها وادراك ادراكاتها ولا شئ من القوى الجسمانية يدرك ذاتها وادراكاتها فلا شئ من النفس بقوة جسمانية فهي مجردة وهو المطلوب (وجوابه) انا لا نسلم انه لا شئ من القوى الجسمانية يدرك ذاتها غاية ما ثبت ان الحواس الخمس الظاهرة وكذا الحواس الخمس الباطنة لا تدرك ذاتها ولا ادراكاتها ولكن لا يلزم منه الحكم الكلي ولم لا يجوز أن تكون قوى أخرى جسمية تفارقها في أنها تدرك ذاتها وادراكاتها فان القوى الجسمانية فيما

سفسطائية وأعلى مراتبها أن تكون جدلية فان الاقاويل البرهانية قليلة جدا وهي من الاقاويل بمنزلة الذهب الابريز من سائر المعادن والدر الخالص من سائر الجواهر ولنرجع الى ما كنا فيه (قال أبو حامد) فكل مسالككم في هذه المسئلة تخييلات الى قوله لا محالة (قلت) حاصل هذا القول في الاعتراض على من قال ان الاول يعقل ذاته ويعقل غيره وان علم العالم بذاته غير علمه بغيره وهذا تمويه فان هذا يفهم منه معنيان أحدهما أن يكون علم زيد بنفسه الشخصية هو علمه بغيره وهذا لا يصح ألبتة والمعنى الثاني أن يكون علم الانسان بغيره التي هي الموجودات هي علمه بذاته وهذا صحيح وبيان ذلك انه ليست ذاته أكثر من علمه بالموجودات فان كان الانسان كسائر الاشياء انما يعلم ماهيته التي تخصه وكانت ماهيته هي علم الاشياء فعلم الانسان ضرورة بنفسه هو علمه بسائر الاشياء لانه ان كان غيرا فذاته غير علم الاشياء وذلك بين في الصانع فان ذاته التي يسمى بها صانعا ليست شيأ أكثر من علمه بالمصنوعات وأما قوله انه لو كان علمه بنفسه هو علمه بغيره لكان نفيه نفيا له واثباته اثباتا له فانه يريد انه لو كان علم الانسان بنفسه هو علمه بغيره لكان اذا لم يعلم الغير لم يعلم ذاته أعني اذا جهل الغير جهل ذاته واذا علم الغير علم ذاته فانه قول صادق من جهة كاذب من جهة لان ماهية الانسان هي العلم والعلم هو المعلوم من جهة وغير المعلوم من جهة أخرى فاذا جهل معلوما ما فقد جهل جزأ من ذاته واذا جهل جميع المعلومات فقد جهل ذاته فنفي هذا العلم عن الانسان هو نفي علم الانسان بنفسه لانه اذا انتفى عن العالم المعلوم من جهة ما المعلوم والعلم شئ واحد انتفى علم الانسان بنفسه وأما المعلوم من جهة ما هو غير العلم فانه غير الانسان وليس يوجب انتفاء هذا العلم عن الانسان انتفاء علم الانسان بنفسه وكذلك الحال في الاشخاص فانه ليس علم زيد بعمرو هو نفس زيد ولذلك قد يعلم زيد ذاته مع جهله بعمرو (قال أبو حامد) فان قيل هو لا يعلم الغير الى قوله لا الذات واحدة (قلت) كلام الفلاسفة مع هذا الرجل في هذه المسئلة ينبني على أصول لهم يجب أن تتقدم فتتكلم فيها فانهم اذا سلم لهم ما وضعوه منها وزعموا ان البرهان قادهم اليه لم يلزمهم شئ من هذه الالزامات كلها وذلك أن القوم يضعون ان الموجود الذي ليس بجسم هو في ذاته علم فقط وذلك أنهم يرون أن الصور انما كانت غير عالمة لانها في مواد فاذا وجد شئ ليس قائما في مادة علم أنه عالم وعلم ذلك بدليل انهم وجدوا أن الصور المادية اذا تجردت في نفس من مادتها صارت علما وعقلا وان العقل ليس شيأ أكثر من الصور المجردة من المادة واذا كان ذلك كذلك فيما كان ليس مجردا في أصل طبيعته فالتي هي في العقل مجردة في أصل طبيعتها أحرى أن تكون علما وعقلا ولما كانت معقولات الاشياء هي حقائق الاشياء وان العقل ليس شيأ أكثر من ادراك المعقولات كان العقل منا هو المعقول بعينه من جهة ما هو معقول ولم يكن هنالك مغايرة بين العقل والمعقول الا من جهة أن المعقولات هي معقولات أشياء ليست في طبيعتها عقلا وانما تصير عقلا بتجريد العقل صورها من المواد ومن قبل هذا لم يكن العقل منا هو المعقول من جميع الجهات فان الفى شئ في غير مادة فالعقل منه هو المعقول من جميع الجهات وهو عقل المعقولات ولا بد ولان العقل ليس هو شيأ أكثر من ادراك نظام الاشياء الموجودة وترتيبها ولكنه واجب فيما هو عقل مفارق ان لا يستند في عقل الاشياء الموجودة وترتيبها الى الاشياء الموجودة ويتأخر معقوله عنها لان كل عقل هو بهذه الصفة فهو تابع للنظام الموجود في الموجودات ومستكمل به وهو ضرورة يقصر

مخالفة بالحقيقة فيجوز أن يثبت لأحدها حكم لا يثبت للباقى أولا ترى أن قوة البصر لا تفيد الأحساس اذا كان المبصر متصلا بالعين بخلاف سائر الحواس الظاهرة فانها انما تدرك محسوساتها عند ملاقاتها لمحل الحواس ودعوى أن كون المدرك مدركا لذاته وادراكه مشروط بتجرد المدرك ممنوعة الا أن يقوم عليها البرهان (الوجه الرابع) ان النفس الناطقة لو كانت قوة حالة فى عضو من الاعضاء لكانت دائمة التعقل له أو غير متعقلة له أصلا والتالى باطل بقسميه لانا ندرك القلب والدماغ وسائر الاعضاء التى يتوهم حلول النفس فيها فى بعض الاوقات دون بعض والمقدم مثله (أما الملازمة) فلان التعقل لا يكون الا بحصول ماهية المعقول للعاقل اما بعينها كما فى العلم الحضورى أو بصورتها كما فى العلم الانطباعى فان كان ادراك النفس لذلك العضو بحصول عينه لزم أن تدركه أبدا لان عين العضو حاصل لها أبدا وان لم يكن بحصول عينه بل بحصول صورته لزم أن تدركه أبدا لان حصول صورة العضو فى النفس الحالة فى ذلك العضو فرضا غير ممكن لاستلزامه اجتماع المثلين فى مادة واحدة وانه محال (وجوابه) انا لا نسلم الملازمة وما ذكروه لبيانه من أن التعقل لا يكون الا بحصول ماهية المعقول للعاقل اما بعينها أو بصورتها ممنوع بل التعقل حالة اضافية مخصوصة تحصل بين العاقل والمعقول فاذا حصلت تلك الحالة الاضافية بينها وبين محلها قلبا كان أو دماغا أو غيرهما من الاعضاء حصل شعور القوة العاقلة بمحلها واذا لم تحصل لم يحصل لها شعور به (وان سلمنا ان التعقل لا يكون الا بحصول ماهية المعقول للعاقل) لكن لا نسلم انه اذا كان ادراك النفس محلها بحصول عينه لزم أن يدركه أبدا وانما يلزم ذلك لو كان حصول عينه لها كافيا فى ادراكه (ولم) لا يجوز أن يكون موقوفا على شرط آخر كالتوجه وغيره فاذا حصل حصل الادراك واذا لم يحصل لم يحصل وان سلمنا ان ادراك المحل اذا كان باعتبار حصول عينه لزم أن يدركه دائما ولكن لا نسلم انه اذا كان باعتبار حصول صورته لزم أن لا يدركه

فيما يعقله من الاشياء ولذلك كان العقل منا مقصرا عما تقتضيه طبائع الموجودات من الترتيب والنظام الموجود فيها فان كانت طبائع الموجودات جارية على حكم العقل وكان هذا العقل الذى فينا مقصرا عن ادراك طبائع الموجودات فواجب أن يكون ههنا علم بنظام وترتيب هو السبب فى النظام والترتيب والحكمة الموجودة فى موجود موجود وواجب أن يكون هذا العلم بالنظام الذى منه هو السبب فى النظام الذى فى الموجودات وأن يكون ادراكه لا يتصف بالكلية فضلا عن الجزئية لان الكليات معقولات تابعة للموجودات ومتأخرة عنها وذلك العقل الموجودات تابعة له فهو عاقل ضرورة للموجودات بعقله من ذاته النظام والترتيب الموجود فى الموجودات لا بعقله شيأ خارجا عن ذاته لانه كان يكون معلولا عن الموجود الذى يعقل لا علة له وكان يكون مقصرا واذا فهمت هذا من مذاهب القوم فهمت ان معرفة الأشياء بعلم كلى هو علم ناقص لانه علم لها بالقوة وان العقل المفارق لا يعقل الا ذاته وانه لعقله ذاته يعقل جميع الموجودات اذ كان عقله ليس شيأ أكثر من النظام والترتيب الذى فى جميع الموجودات وذلك النظام والترتيب هو الذى تتقبله القوى الفاعلة ذوات النظام والترتيب الموجود فى جميع الموجودات وهى التى تسميها الفلاسفة الطبائع فانه يظهر ان كل موجود فيه أفعال جارية على نظام العقل وترتيبه وليس يمكن أن يكون ذلك بالعرض ولا يمكن أن يكون من قبل عقل شبيه بالعقل الذى فينا بل من قبل عقل أعلى من جميع الموجودات وليس هو كليا ولا جزئيا فاذا فهمت هذا من مذهب القوم انحلت لك جميع الشكوك التى أوردها هذا الرجل عليهم فى هذا الموضع واذا أنزلت أن العقل الذى هنالك شبيه بعقل الانسان لحقت ذلك الشكوك المذكورة فان العقل الذى فينا هو الذى يلحقه التعدد والكثرة وأما ذلك العقل فلا يلحقه شئ من ذلك وذلك أنه برئ عن الكثرة اللاحقة لهذه المعقولات وليس يتصور فيه مغايرة بين المدرك والمدرك وأما العقل الذى فينا فادراكه ذات الشئ غير ادراكه انه مبدأ للشئ وكذلك ادراكه غيره غير ادراكه ذاته بوجه ما ولكن فيه شبه من ذلك العقل وذلك العقل هو الذى أفاده هذا الشبه وذلك أن المعقولات التى فى ذلك العقل بريئة من النقائص التى لحقتها فى هذا العقل منا * مثال ذلك أن العقل انما صار هو المعقول من جهة ما هو معقول لان ههنا عقلا هو المعقول من جميع الجهات وذلك ان كل ما وجدت فيه صفة ناقصة فهى موجودة له ضرورة من قبل موجود فيه تلك الصفة كاملة * مثال ذلك ان ما وجدت فيه حرارة ناقصة فهى موجودة له من قبل شئ هو حار بحرارة كاملة وكذلك ما وجد حيا بحياة ناقصة فهى موجودة له من قبل حى بحياة كاملة وكذلك ما وجد عاقلا بعقل ناقص فهو موجود له من قبل شئ هو عاقل بعقل كامل وكذلك كل ما وجد له فعل عقلى كامل فهو موجود له من قبل عقل كامل فان كانت أفعال جميع الموجودات أفعالا عقلية كاملة حكمية وليست ذوات عقول فههنا عقل من قبله صارت أفعال الموجودات أفعالا عقلية ومن لم يفهم هذا المعنى من ضعفاء الحكماء هو الذى يطلب هل المبدأ الاول يعقل ذاته أو يعقل شيأ خارجا عن ذاته فان وضع أنه يعقل شيأ خارجا عن ذاته لزمه أن يستكمل بغيره وان وضع انه لا يعقل شيأ خارجا عن ذاته لزم أن يكون جاهلا بالموجودات والعجب من هؤلاء القوم انهم نزهوا الصفات الموجودة فى البارى تعالى وفى المخلوقات عن النقائص التى يلحقها فى المخلوقات وجعلوا العقل الذى فينا شبيها بالعقل الذى فيه

دائما (قولهم) لان حصول صورة العضو في القوة العاقلة الحالة في ذلك العضو يستلزم اجتماع المثلين في مادة واحدة ممنوع وانما يلزم ذلك لو كانت صورة العضو مماثلة للعضو وليس كذلك بل الصورة شبح ومثال لا مماثل ولا مشارك له في الحقيقة وقد عرفت انه لا دلالة للادلة الدالة على الوجود الذهني على كون الحاصل في النفس الانسانية عين ماهية المعقول (ولو سلم ان الصورة العقلية مماثلة للامر الخارجي) فلا نسلم لزوم اجتماع المثلين في مادة واحدة بل اللازم هو حصول أحد المثلين في الآخر ان كان ارتسام الصورة في العضو أو حصول أحد المثلين فيما يحل في المثل الآخر ان كان ارتسام الصورة في القوة العاقلة ولم يقم الدليل على استحالة شيء منهما (فان قلت) اذا تعقل الجسم الذي هو محل الناطقة وقد تعقل صورته الجسمية والنوعية الحالة في مادة والناطقة المنتقشة بصورة تلك الصورة الجسمية والنوعية أيضا حالة في تلك المادة فيجتمع فيها صورتان جسميتان أو نوعيتان متماثلتان احداهما عينية والاخرى عقلية لان الحال في الحال في الشيء حال في ذلك الشيء (قلت) لا نسلم أن الناطقة حالة في المادة بل هي حالة في الجسم المركب من المادة والصورة ولو سلم ولا نسلم انه يلزم عليه أن تكون الصورة العقلية الحالة في الناطقة حالة في المادة حتى يلزم اجتماع المثلين في مادة واحدة وما ذكر من ان الحال في الحال في الشيء حال في ذلك الشيء ممنوع فان حلول أحد الشيئين في الآخر ليس عبارة عن مقارنتهما بأي وجه كان والا لم يكن أحدهما بكونه حالا في الآخر أولى من العكس بل هو عبارة عن الاختصاص الناعت ولا شك انه لا يلزم من كون الشيء ناعتا للشيء أن يكون ناعتا لمحله أولا ترى ان السرعة الناعتة للحركة لا تكون ناعتة للجسم الذي هو محل لتلك الحركة (لا يقال) هب انه لم لا يلزم اجتماع المثلين في مادة واحدة لكنه يلزم حلول أحد المثلين في الآخر والدليل القائم على استحالة اجتماع المثلين في محل واحد قائم بعينه هنا اذ يلزم على تقدير حلول

وهو أحق شيء بالتنزيه وهذا كاف في هذا الباب ولكن على كل حال فلنذكر باقي كلام هذا الرجل في هذا الفصل وننبه على الغلط اللاحق فيه (الوجه الثاني قال أبو حامد) هو ان قولهم الى قوله من كل وجه (قلت) تحصيل الكلام ههنا في سؤالين (أحدهما) كيف صار علمه بذاته هو علمه بغيره وقد تقدم الجواب على ذلك وانه يوجد في عقل الانسان من هذا ما هو الذي وقفنا على وجوب وجوده في العقل الأول (والسؤال الثاني) هل هو يتكثر علمه بتكثير المعلومات فانه يحيط بجميع المعلومات المتناهية وغير المتناهية على الوجه الذي يمكن أن يحيط علمه بغير المتناهي (والجواب) عن هذا السؤال انه ليس يمتنع في العلم الأول أن يوجد فيه مع الاتحاد تفصيل بالمعلومات فانه لم يمتنع عند الفلاسفة أن يكون يعلم غيره وذاته علما مفترقا من جهة أنه يكون هنالك علوم كثيرة وانما الممتنع عندهم ان العقل مستكمل بالمعقول ومعلول عنه فلو عقل غيره على جهة ما نعقله نحن لكان عقله معلولا عن الموجود المعقول لا علة له وقد قام البرهان على انه علة للوجود والكثرة التي نفى الفلاسفة هو أن يكون عالما لا بنفسه بل بعلم زائد على ذاته وليس يلزم من نفي هذه الكثرة عنه تعالى نفي كثرة المعلولات الا على طريق الجدل فنقله السؤال من الكثرة التي عندهم الى الكثرة التي في المعلومات نفسها فعل من أفعال السفسطائيين لانه أوهم انهم كما ينفون تلك الكثرة التي هي من حامل ومحمول كذلك ينفون الكثرة التي هي العلم من قبل المعلومات لكن الحق في ذلك انه ليس تعدد المعلومات في العلم الازلي كتعددها في العلم الانساني وذلك انه يلحقها في العلم الانساني تعدد من وجهين (أحدهما) من جهة الخيالات وهذا يشبه التعدد المكاني والتعدد الثاني تعددها في أنفسها في العقل منا أعني التعدد الذي يلحق الجنس الاول كانك قلت الموجود بانقسامه الى جميع الانواع الداخلة تحته فان العقل مثلا هو واحد من الأمر الكلي المحيط بجميع الانواع الموجودة في العالم وهو يتعدد بتعدد الانواع وهو بين انه اذا نزهنا العلم الازلي عن معنى الكلي انه يرتفع لي هذا التعدد ويبقى هنالك تعدد ليس شأن العقل منا ادراكه الا لو كان العلم منا هو بعينه ذلك العلم الازلي وذلك مستحيل ولذلك أصدق ما قال القوم ان للعقول حدا تقف عنده لا تتعداه وهو العجز عن التكييف الذي في ذلك العلم وأيضا قالوا العقل منا هو علم للموجودات بالقوة لا علم بالفعل والعلم بالقوة ناقص عن العلم بالفعل وكل ما كان العلم منا أكثر كلية كان أدخل في باب العلم بالقوة وأدخل في باب نقصان العلم وليس يصح على العلم الازلي أن يكون ناقصا بوجه من الوجوه ولا يوجد فيه علم هو علم بالقوة لان العلم بالقوة هو علم في هيولى فلذلك ترى القوم ان العلم الاول يجب أن يكون علما بالفعل وان لا يكون هنالك كلية أصلا ولا كثرة متولدة عن قوة مثل كثرة الانواع المتولدة عن الجنس وانما امتنع عندنا ادراك ما لا نهاية له بالفعل لان المعلومات عندنا منفصلة بعضها عن بعض فاما ان وجد ههنا علم تتحد فيه المعلومات فالمتناهية وغير المتناهية في حقه سواء هذا كله مما يزعم القوم انه قد قام البرهان عليه عندهم واذا لم نفهم نحن من الكثرة في العلم الا هذه الكثرة وهي منتفية عنه فعلمه واحد وبالفعل سبحانه لكن تكييف هذا المعنى وتصوره بالحقيقة ممتنع على العقل الانساني لانه لو أدرك الانسان هذا المعنى لكان عقله هو عقل الباري تعالى وذلك مستحيل ولما كان العلم بالشخص عندنا هو العلم بالفعل علمنا ان علمه هو أشبه بالعلم الشخصي منه بالعلم الكلي وان كان لا كليا ولا شخصيا ومن فهم هذا

فهم

فهم معنى قوله تعالى لا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الارض وغير ذلك من الآيات الواردة فى هذا المعنى (قال أبو حامد) وقد خالف ابن سينا عنده هذا غيره من الفلاسفة الى قوله وتخيله (قلت) الجواب عن هذا كله بين مما قلناه وذلك ان القوم انما نفوا أن يعرف غيره من الجهة التى بها ذلك الغير أخس وجودا لئلا يرجع المعلول علة والاشرف وجودا أخس لان العلم هو المعلوم ولم ينفوه من جهة انه يعلم ذلك الغير بعلم أشرف وجودا من العلم الذى نعلم نحن به الغير بل واجب ان يعلمه من هذه الجهة لانها الجهة التى من قبلها اوجد الغير عنه وأما النظر فى جواز كثرة المعلومات فى العلم الازلى فمسئلة ثانية وقد ذكرناها ولم يفر القوم من أجل هذه المسئلة الى القول بانه لا يعرف الا ذاته كما توهم هذا الرجل بل من أجل ما قلنا وهو بالجملة لئلا يشبه علمه علمنا الذى فى غاية المخالفة له فابن سينا انما رام ان يجمع بين القول بانه لا يعلم الا ذاته ويعلم سائر الموجودات بعلم أشرف مما يعلمها به الانسان اذ كان ذلك العلم هو ذاته وذلك بين من قوله ان علمه بنفسه وبغيره بل بجميع الاشياء هو ذاته وان كان لم يشرح هذا المعنى كما شرحناه ولذلك ليس قوله هذا هو عين التناقض ولا استحى من سائر الفلاسفة بل هو قول جميعهم واللازم عن قول جميعهم واذا تقرر هذا لك فقد بان لك قبح ما جاء به هذا الرجل من الجمل على الحكماء مع ما يظهر من موافقة الرجل لهم فى أكثر آرائهم (قال أبو حامد) مجيبا عن الفلاسفة فان قيل اذا ثبت الى قوله وهذا محال (ثم قال) أبو حامد مجيبا لهم قلنا مهما كان العلم واحدا الى قوله كبراهين الهندسيات (قلت) هذا كله كلام طويل غايته خطابى أو جدلى وتصوير ما حكاه فى نصرة الفلاسفة فى كون علم الله متحدا حتى نتحققه انه يظهر ان فى المعقولات منا أحوالا لا تتكثر ذوات المعقولات بكثرتها كما يظهر فى الموجودات أحوال لا تتكثر الذوات بكثرتها مثل ان الشئ واحد وموجود وضرورى وممكن وان هذا اذا كان موجودا فهو دليل على وجود علم متحد محيط بعلوم كثيرة بل غير متناهية فالحجة الاولى التى استعمل فى هذا الباب ما يظهر من الامور الذهنية التى تلحق المعقول فى النفس وهى فيه شبيهة بالاحوال فى الموجودات عند اعتبار الاضافات الموجودة فيها والاسلاب وذلك أن الاضافة اللاحقة للمعقولات يظهر من أمرها انها أحوال لا تتكثر المعقولات بها او يحتج على ذلك بان الاضافة اللاحقة للامور المضافة هى من هذا الباب فهو يعاند هذه الحجة فان الاضافة والمضافين علوم كثيرة وان علما بالابوة مثلا غير علما بالاب والابن والحق ان الاضافة صفة زائدة على المضافين من خارج النفس فى الموجودات وأما الاضافة التى فى المعقولات فهى أن تكون حالا أولى منها من أن تكون صفة زائدة على المضافين وهذا كله لانه شبه العلم الانسانى بالعلم الازلى ورام ان يحمله على ما يظهر فى العلم الانسانى فقد نقل الحكم من الشاهد الى الغائب فى موجودين فى غاية التباعد لا فى موجودين مشتركين فى النوع أو فى الجنس بل مختلفين غاية الاختلاف وأما الحجة الثانية فهى انا نعلم الشئ بعلم واحد ونعلم انا نعلم بعلم هو حال فى العلم الاول لا صفة زائدة عليه والدليل على ذلك انه مر الى غير نهاية وأما ما أجاب به من ان هذا العلم هو علم ثان وانه لا تسلسل ولا معنى له اذ معروف من أمره انه يتسلسل وليس يلزم من كون العالم عالما بالشئ عاقلا عن انه يعلم انه يعلم أن يكون اذا علم انه يعلم فقد علم علما زائدا على العلم الاول بل العلم الثانى هو حال من أحوال العلم الاول ولذلك لم يمتنع عليه المرور الى غير نهاية ولو كان علما قائما بذاته زائدا على العلم الاول لم يصح

أحدهما فى الآخر أيضا عدم الامتياز بينهما أما بحسب الماهية ولوازمها فلكونهما مثلين وأما بحسب العوارض فلتساوى نسبتها اليهما (لانا نقول) لا نسلم عدم التمايز بالعوارض لان أحدهما ناعت للآخر والآخر منعوت به وهذا القدر يكفى فى التمايز بخلاف ما اذا كانا حالين فى محل واحد ثم لو سلم لزوم اجتماع المثلين فى مادة واحدة ولا نسلم استحالة اجتماع المثلين فى مثل هذه الصورة بل الاستحالة انما تكون اذا كان المثلان موجودين بالوجود المتأصل وأما اذا كان اجتماعهما

فى المحل بأن يكون أحدهما موجودا فيه بالوجود العينى والآخر بالوجود الظلى فلا استحالة اذ السبب لاستحالة الاجتماع هو لزوم عدم الامتياز بينهما واذا كان أحدهما موجودا بوجود عينى والآخر بوجود ظلى يحصل التمايز بينهما بهذا الاعتبار فلا يلزم المحذور ثم ان سلمنا الملازمة فلا نسلم بطلان اللازم ولم لا يجوز أن يكون فى بدن الانسان عضو صغير غير منفصل ولا مدرك بالتشريح لصغره ويكون حلول الناطقة فى ذلك العضو وما يقال من أنها لو كانت منطبعة فى عضو من أعضاء البدن لكان أولى الاعضاء بذلك هو العضو الرئيس وذلك هو القلب أو الدماغ على اختلاف الرأيين فتكون على تقدير كونها حالة فى العضو حالة فى أحدهما دون سائر الاعضاء فشئ غير معتد به كما لا يخفى (ثم) ان ما ذكروه من الدليل لو تم لزم اما كون النفس عالمة بصفاتها دائما أو غير عالمة بها دائما لان ادراكها لها اما بحصول أعيانها لها فيلزم كونها عالمة بها دائما واما بحصول صورها فيلزم أن لا تكون عالمة بها أبدا والا لزم اجتماع المثلين فى محل واحد هو النفس الناطقة وكلاهما محال لان كثيرا من صفات النفس يدرك فى وقت ولا يدرك فى آخر (ورده) الحكيم المحقق بان صفات النفس منقسمة الى ما يجب للنفس لذاتها ككونها مدركة لذاتها والى ما يجب لها بعد مقايستها الى الاشياء المغايرة لها ككونها مجردة عن المادة وغير موجودة فى الموضوع والنفس مدركة للصنف الاول دائما كما كانت مدركة لذاتها دائما وليست بمدركة للصنف الثانى الا حالة

المقايسة لفقدان الشرط في غير تلك الحالة (واعترض) عليه أولا بأن ادراكها الذات اذا كان من قبيل الصنف الاول لزم أن تكون مدركة لادراكها لذاتها وهكذا فيلزم علوم غير متناهية (وأجيب) بأن العلم بالعلم ليس غيره بحسب الذات بل بحسب الاعتبار فقط فاللازم أن يكون لها علوم غير متناهية متغايرة بالاعتبار ولا استحالة فيه وثانيا بانا نحن نعلم بالضرورة أن كثيرا من الصفات الحقيقية القائمة بالنفس لا يدوم استحضارها مع كونها من الصنف الاول وأجيب بان الغفلة وعدم الاستحضار انما هي عن التصديق بوجود تلك الصفات فيها لا عن تصورها فانه دائم وكلامنا فيه ولا يخفى عليك ان هذا الجواب مكابرة ومخالفة لما يجده الانسان من نفسه فانا نحن نعلم بالضرورة عدم علمنا بالقدرة والسخاوة والشجاعة الى غير ذلك من صفات النفس الحاصلة لها في بعض الاوقات (ثم) ان الفرق بين الصفات الحقيقية والاضافية بأن الصفات الحقيقية مدركة للنفس دائما والصفات الاضافية مدركة حالة المقايسة دون غير تلك الحالة لانتفاء شرط ادراكها حينئذ وهو المقايسة مع كون كل منهما حاصلة للنفس دائما لا يدفع النقض بالصفات الاضافية للنفس فان ادراك النفس لها ان كان بحصول أنفسها لها لزم أن تكون مدركة لها دائما وان كان بحصول صورها لزم أن لا تكون مدركة لها أصلا لاستلزام اجتماع المثلين في محل واحد (فان قلت) ادراكها بحصول أنفسها الا أنها لما كانت أمور اضافية والامور الاضافية مشروطة في تعقلها بتعقل المضاف

يعني

اليه ضرورة امتناع تعقل الامور الاضافية بدون المضاف اليه فاذا تعقل المضاف اليه تعقلت هي أيضا والا فلا (قلت) اذا جاز أن يكون الشئ حاصلا للنفس دائما ولا يكون ادراكها له دائما لانتفاء شرط ادراكه جاز أن يكون الجسم الذي هو محل الناطقة حاصلا للنفس دائما ولا يكون ادراكه دائما لانتفاء شرط ادراكه في بعض الاوقات وعدم كون محل الناطقة اضافيا غير مشروط تعقله

فيه المرور الى غير نهاية وأما الحجة التي الزمها الفلاسفة المتكلمون من ان الجميع من المتكلمين يعترفون أن علوم الله تعالى غير متناهية وانه علم واحد فهي مقاومة بحسب اعتقاد قول القائل لا مقاومة بحسب الامر في نفسه وهي معاندة لا انه كما كل لخصومهم عنها الا بان يضعوا ان علم البارى تعالى ليس يشبه في هذا المعنى علم المخلوق فانه لا أجهل ممن يعتقد ان علم الله تعالى لا يخالف علم المخلوق الا من باب الكمية فقط وهذه كلها أقاويل جدلية والذي يعتقد عليه ان علم الله تعالى واحد وانه ليس معلولا عن المعلومات بل هو علة لها والشئ الذي أسبابه كثيرة هو لعمرى كثير وأما الشئ الذي معلولاته كثيرة فليس يلزم ان يكون كثيرا بالوجه الذي به المعلولات كثيرة وعلم الاول لا يشك في أنه انتفت عنه الكثرة التي في علم المخلوق كما انتفى عنه التغير بتغير المعلوم والمتكلمون يضعون هذا من أحد أصولهم وأما هذه الاقاويل التي قيلت ههنا فهي كلها أقاويل جدلية وأما قوله ان قصده ههنا ليس هو معرفة الحق وانما قصده ابطال أقاويلهم واظهار دعاويهم الباطلة فقصد لا يليق به بل بالذين في غاية الشر وكيف لا يكون ذلك كذلك ومعظم ما استفاد هذا الرجل من النباهة وفاق الناس فيما وضع من الكتب التي وضعها انما استفادها من كتب الفلاسفة ومن تعاليمهم وهبك اذا أخطؤا في شئ فليس من الواجب أن ينكر فضلهم في النظر وما راضوا به عقولنا ولو لم يكن لهم الا صناعة المنطق لكان واجبا عليه وعلى جميع من عرف مقدار هذه الصناعة شكرهم عليها وهو معترف بهذا المعنى وداع اليه وقد وضع فيها التآليف ويقول انه لا سبيل الى ان يعلم أحد الحق الا من هذه الصناعة وقد بلغ الغلو فيها الى أن استخرجها من كتاب الله تعالى أفيجوز لمن استفاد من كتبهم وتعاليمهم مقدار ما استفاد هو منها حتى فاق أهل زمانه وعظم في ملة الاسلام صيته وذكره أن يقول فيهم هذا القول وان يصرح بذمهم على الاطلاق وذم علومهم وان وضعنا انهم يخطؤن في أشياء من العلوم الالهية فانا انما نحتج على خطئهم من القوانين التي علمونا اياها في علومهم المنطقية ونقطع انهم لا يلزمونا على التوقيف على خطأ ان كان في آرائهم فان قصدهم انما هو معرفة الحق ولو لم يكن لهم الا هذا القصد لكان ذلك كافيا في مدحهم مع انه لم يقل أحد من الناس في العلوم الالهية قولا يعتد به وليس يعصم أحد من الخطأ الا من عصمه الله تعالى بأمر الهى خارج عن طبيعة الانسان وهم الانبياء فلا أدرى ما حمل هذا الرجل على مثل هذه الاقاويل أسأل الله العصمة والمغفرة من الزلل في القول والعمل والذي حكاه عن صفة ايمان من اتبع الشرع في هذه الاشياء هو الذي يقوله محققوا الفلاسفة لان قول من قال ان علم الله تعالى وصفاته لا تكيف ولا تقاس بصفات المخلوقين حتى يقال انها الذات أو زائدة على الذات هو قول المحققين من الفلاسفة والمحققين من غيرهم من أهل العلم والله الموفق الهادى (قال أبو حامد) فان قيل هذا الاشكال الى قوله في مسئلة مفردة (قلت) الكلام في علم البارى تعالى بذاته وبغيره مما يحرم على طريق الجدل في حال المناظرة فضلا عن ان يثبت في كتاب فانه لا تنتهى أفهام الجمهور الى مثل هذه الدقائق واذا خيض معهم في هذا بطل معنى الالهية عندهم فلذلك كان الخوض في هذا العلم محرما عليهم اذ كان المكافئ في سعادتهم ان يفهموا من ذلك ما طاقته أفهامهم ولذلك لم يقتصر الشرع الذي قصده الاول تعليم الجمهور في تفهيم هذه الاشياء في البارى تعالى لوجودها في الانسان كما قال الله تعالى لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا

يغنى عنك شيأ بل واضطر الى تفهيم معان فى البارى تعالى بتمثيلها بالجوارح الانسانية مثل قوله تعالى أولم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاما فهم لها مالكون وقوله خلقت بيدى فهذه المسئلة هى خاصة بالعلماء الراسخين الذين أطلعهم الله على الحقائق ولذلك لا يجب ان تثبت فى كتاب الا فى الموضوعة على الطريق البرهانى وهى التى شأنها ان تقرأ على ترتيب وبعد تحصيل آخر يضيق على أكثر الناس النظر فيها على النحو البرهانى اذا كان ذا فطرة فائقة مع قلة وجود هذه الفطرة فى الناس فالكلام فى هذه الاشياء مع الجمهور هو بمنزلة من يسقى السموم أبدان كثير من الحيوانات التى تلك الاشياء سموم لها فان السموم انما هى امور مضافة فانه قد يكون سما فى حق حيوان شئ هو غذاء فى حق حيوان آخر وهكذا الامر فى الآراء مع الانسان أعنى قد يكون رأى هو سم فى حق نوع من الناس وغذاء فى حق نوع آخر فمن جعل الآراء كلها ملائمة لكل نوع من انواع الناس بمنزلة من جعل الاشياء كلها أغذية لجميع الناس ومن منع النظر مستأهله بمنزلة من جعل الاغذية كلها سموما لجميع الناس وليس الامر كذلك بل فيها ما هو سم لنوع من الانسان وغذاء لنوع آخر فمن سقى الناس من هو فى حقه سم فقد استحق القود وان كان فى حق غيره غذاء ومن منع السم من هو فى حقه غذاء حتى مات وجب عليه القود أيضا فعلى هذا ينبغى أن يفهم الامر فى هذا ولكن اذا تعدى الشرير الجاهل فسقى السم من هو فى حقه سم على انه غذاء فقد ينبغى على الطبيب أن يجتهد بصناعته فى شفائه ولذلك استجزنا نحن التكلم فى مثل هذا الكتاب والا فما كنا نرى ان ذلك يجوز لنا بل هو من أكبر المعاصى أو من أكبر الفساد فى الارض وعقاب المفسدين معلوم بالشريعة واذا لم يكن بد من الكلام فى هذه المسئلة فلنقل فى ذلك بحسب ما تبلغه قوة الكلام فى هذا الموضع عند من لم يتقدم فيرتاض بالاشياء التى يجب بها الارتياض قبل النظر فى هذه المسئلة فنقول ان القوم لما نظروا الى جميع المدركات وجدوا انها صنفان صنف مدرك بالحواس وهى أجسام قائمة بذاتها مشار اليها وأعراض مشار اليها فى تلك الاجسام وصنف مدرك بالعقل وهى ماهيات تلك الامور المحسوسة وطبائعها أعنى الجواهر والاعراض ووجدوا التى لها ماهيات بالحقيقة فيها هى الاجسام وأعنى بالماهيات للاجسام صفات موجودة فيها بها صارت تلك الاجسام موجودة بالفعل ومخصوصة بصدور فعل من الافعال يصدر عنها وخالفت هذه الصفات الاعراض عندهم بان وجدوا الاعراض أمورا زائدة على الذات المشار اليها القائمة بنفسها محتاجة الى الذوات القائمة بها والذوات غير محتاجة فى قوامها اليها أعنى الى الاعراض ووجدوا هذه الصفات التى ليست باعراض زائدة على الذات بل هى نفس حقيقة الذات المشار اليها القائمة بنفسها حتى متى توهم ارتفاع تلك الصفات ارتفعت الذات ووقفوا على هذه الصفات فى الموجودات المشار اليها أعنى الاجسام من قبل أفعال جسم جسم من تلك الاجسام الخاصة بها مثال ذلك انهم أدركوا الصفات التى بها صارت النباتات نباتا من قبل فعله الخاص به والصفات التى بها صار الحيوان حيوانا من قبل أفعال الحيوان الخاصة به وكذلك أدركوا ان فى الجمادات صورا بهذه الصفة تخصها من قبل أفعال الجمادات الخاصة بها ثم لما نظروا فى هذه الصفات علموا أنها فى محل من تلك الذات وتميز لهم ذلك المحل بانقلاب الموجودات المشار اليها من نوع الى نوع ومن جنس الى جنس

بتعقل المضاف اليه لا يستلزم عدم اشتراطه بشرط آخر (الوجه الخامس) لو كانت النفس الناطقة حالة فى جسم لكان تعلقها بالآلات الجسمانية لان القوة الحالة فى الاجسام انما تفعل وتقبل بتوسطها ولو كان تعلقها بالآلات الجسمانية لكان كلما يعرض لتلك الآلات كلال وضعف يعرض لها فى تعلقها كلال وضعف لان اختلال الشرط يقتضى اختلال مشروطه كما تضعف قوة الاحساسات وقوة الحركة الحالتين فى البدن بضعفه كما فى سن الانحطاط لكن ليس كلما ٨٩ يعرض للآلات البدنية كلال يعرض للنفس فى تعلقها كلال بل قد تكل الآلات ولا تكل هى فى تعلقها بل اما تثبت واما تزيد وتنمو (لا يقال) استثناء نقيض التالى ههنا غير صحيح لانا نجد الشيخ الهرم يعرض له فى تعقلاته ضعف وكلال لكلال آلاته البدنية (لانا نقول) التالى ههنا موجبة كلية واستثناء نقيضها رفع ايجاب كلى (وما ذكر) من الموجبة الجزئية لا يدفع صحته لان الايجاب الجزئى لا ينافى رفع الايجاب الكلى بل انما ينافى السلب الكلى ونحن ما ادعينا ذلك وقد يقرر هذا السؤال على وجه المعارضة (تقريره أن يقال) لو عرض لقوة التعقل اختلال الآلة وجب أن يكون التعقل بالآلة لكن الملزوم حق كما فى أواخر سن الانحطاط فاللازم مثله ويجاب حينئذ بمنع الملازمة فان اختلال التعقل باختلال الآلة فى أواخر سن الانحطاط لا يدل على ان العاقل حال فى الجسم عاقل بالآلة لجواز أن يعنه فى ذلك الوقت مانع آخر عن تعقله الذى هو بذاته كاستغراقه فى تدبيره البدن وتوجهه بالكلية اليه وان لم يكن حالا فيه (والجواب أن يقال) لا نسلم انه لو كان تعلقها بالآلة الجسمانية لكان كلما يعرض لتلك الآلات كلال وضعف يعرض لها فى تعلقها كلال وضعف وانما يلزم ذلك لو لم يكن ما هو شرط كمال التعقل من اعتدال الآلة باقيا فى سن الانحطاط ويكون النقصان فى سن الانحطاط وهو ممنوع لجواز أن يكون شرط كمال التعقل حدا معينا من اعتدال

بانقلاب تلك الصفات وتغيرها ومثال ذلك انقلاب طبيعة النار الى الهواء بزوال الصفة التى عنها يصدر فعل النار وهى التى بها سميت النار نارا الى الصفة التى عنها يصدر فعل الهواء الخاص به وهى التى سمى بها الهواء هواء * واستدلوا أيضا على وجود هذا المحل بكون الذات المشار اليها تنفعل عن غيرها كما استدلوا بالفعل على الصورة وذلك انه لم يمكن أن يتوهم أن الفعل والانفعال هما عن شئ وطبيعة واحدة فاعتقدوا من أجل هذا أن جميع الاجسام الفاعلة المنفعلة مركبة من طبيعتين فاعلة ومنفعلة فسموا الفاعل صورة وماهية وجوهرا وسموا المنفعلة موضوعا وعنصرا ومادة وظهر لهم من هذا أن هذه الاجسام المحسوسة ليست أجساما بسيطة على ما يظهر للحس ولا مركبة من أجسام بسيطة اذ كان كل جسم له فعل وانفعال ورأوا أن الذى يدرك الحس من هذه هى الاجسام المشار اليها المركبة من هذين الشيئين اللذين سموا أحدهما صورة والآخر مادة وأن الذى يدرك العقل من هذه هى هذه الصور وانها انما تصير معقولات وعقلا اذا جردها العقل من الامور القائمة بها أعنى الذى سموه موضوعا ومادة ووجدوا الاعراض تنقسم فى العقل الى مثل هاتين الطبيعتين وان كان الموضوع لها بالحقيقة أعنى المحل الذى تقوم به هى الاجسام المركبة من ذينك المعنيين فلما تميزت لهم الامور المعقولة من الامور المحسوسة وتبين لهم ان فى المحسوسات طبيعتين احداهما قوة والاخرى فعل نظروا أى الطبيعتين هى المتقدمة على الاخرى فوجدوا أن الفعل متقدم على القوة لكون الفاعل متقدما على المفعول ونظروا فى العلل والمعلولات أيضا فأفضى بهم الامر الى علة أولى هى بالفعل السبب الاول لجميع العلل فلزم أن يكون فعلا محضا وان لا يكون فيها قوة أصلا لانه لو كان فيها قوة لكانت معلولة من جهة وعلة من جهة فلم تكن أولى ولما كان كل مركب من صفة وموصوف فيه قوة وفعل وجب عندهم أن لا يكون الاول مركبا من صفة وموصوف ولما كان كل برئ من القوة عندهم عقلا وجب ان يكون الاول عندهم عقلا فهذه هى طريقة القوم بجملتها فان كنت من أهل الفطرة المعدة لقبول العلوم وكنت من أهل الثبات وأهل الفراغ ففرضك أن تنظر فى كتب القوم وعلومهم لتقف على كتبهم من حق أو ضده وان كنت ممن تقصيك واحدة من هذه الثلاثة ففرضك أن تفرغ فى ذلك الى ظاهر الشرع ولا تنظر الى هذه العقائد المحدثة فى الاسلام فانك ان كنت من أهلها لم تكن من أهل اليقين ولا من أهل الشرع فهذا هو الذى حرك هؤلاء القوم أن يعتقدوا أن هذه الذات التى وجدوا انها مبدأ العالم أنها بسيطة وأنها علم وعقل ولما رأوا أن النظام الموجود هنا فى العالم وأجزائه هو صادر عن علم متقدم عليه قضوا أن هذا العقل والعلم هو مبدأ العالم الذى أفاده أن يكون موجودا وأن يكون معقولا وهذا بعيد من المعارف الانسانية الاول والامور المشهورة بحيث لا يجوز أن يفصح لجمهور عنه والكثير من الناس والافصاح به حرام لمن وقع له اليقين به لمن لا سبيل له الى وقوع اليقين به لانه كالقاتل له وأما تسميتهم ما فارق المادة جوهرا فانهم لما وجدوا الحد الخاص بالجوهر انه القائم بذاته وكان الاول هو السبب فى كل ما قام من الموجودات بذاتها كان هو أحق باسم الجوهر واسم الموجود واسم العالم واسم الحى وجميع المعانى التى أفادها الموجودات وبخاصة ما كان منها من صفات الكمال وأما سائر ما شنع به هذا الرجل على هذا المذهب فهو شئ غير ملتفت اليه الا عند الجمهور والعامة من الناس وهم الذين يحرم عليهم

الآن باقيا فى سن الانحطاط ويكون النقصان فى سن الانحطاط وارداه فى الزائد على ذلك الحد فلذلك لم يختل التعقل حينئذ ثم اذا وقع اختلال فى ذلك الحد أو اخر سن الانحطاط اختل التعقل أيضا (فان قيل) بقاء ما هو شرط كمال التعقل من الاعتدال لا يوجب ابقاء التعقل على حاله لكنا نرى انه يزداد ويكمل فى زمان الكهولة فمن أين حصل ذلك الكمال حال اختلال البدن (قلنا) يجوز أن يقال المزاج الحاصل فى زمان ٩٠ الكهولة أوفق للقوة العاقلة من سائر الامزجة فلا جرم قويت القوة العاقلة حينئذ فازداد التعقل وكمل وقد يجاب بأن القوة العاقلة وان بقيت على حالها لكن لما اجتمع فى ذلك الزمان علوم كثيرة مع عدم اختلال الحد المعتبر من الاعتدال فى كمال التعقل صارت أكمل ورده الحكيم المحقق بان جودة الفعل اما بحسب التمرن والاعتياد كما اذا أحس شئ مرارا كثيرة فانه يحصل للحس حينئذ هيئة تمرينية يدرك الحس بسبب تلك الهيئة ذلك الجزئى سريعا واما بحسب التجربة كما اذا كان الشئ جزئيات متعدده وحصل للحس بها شعور على التعاقب وكل جزئى منها يعرض عليه كان أجود احساسا به مما عرض عليه قبله واما بحسب القوة الفاعلة فكل قوة كانت أتم اقتدارا كانت أجود فعلا والانسان فى سن الانحطاط يكون أجود تعقلا منه فى سن النمو بالوجوه الثلاثة المذكورة ويكون أجود احساسا بالوجهين الاولين أعنى التمرن والتجارب المقتضية لاستنباطات المحسوسات دون سماع

الوجه الاخير فانه لا يكون أحد بصرا ولا سماعا والكلام فى زيادة التعقل وكماله بحسب زيادة قوة التعقل لا بحسب زيادة الهيئة التمرنية والزيادة الحاصلة بسبب اجتماع العلوم انما هى بحسب زيادة الهيئة التمرنية وذلك غير ما نحن فيه (الوجه السادس) القوة العاقلة قد لا يكلها تكرار الافاعيل وتكثرها بل ربما تقويها وتشحذها وكل قوة جسمانية فدائما يكلها كثرة الافاعيل فالقوة العاقلة ليست بقوة

جسمانية (أما) الصغرى فلان من كان أكثر مواظبة على الدراسة والقراءة كان أقوى على ادراك الاشياء والعلوم الدقيقة والمعارف اليقينية والتجربة تصحح ذلك (وأما) الكبرى فيدل عليها التجربة والقياس (أما) التجربة فظاهرة فانه ربما بلغ وهن القوة وكلالها حدا تعجز معه عن فعلها فان الباصرة بعد النظر في قرص الشمس باستقصاء لا تدرك النور الضعيف والسامعة بعد سماع الرعد الشديد لا تسمع الصوت الضعيف والشامة بعد شم الرائحة القوية لا تحس ٩١ بالرائحة الضعيفة وكذلك حال الذائقة واللامسة

سماع هذا القول فقوله وأى اجمال لوجود بسيط لا ماهية له ولا حقيقة ولا خبر له بما جرى فى العالم ولا بما يلزم ذاته و يصدر منه الى آخر ما قاله هو كلام باطل كله فانهم ان وضعوا ماهية منزهة عن المحل كانت منزهة عن الصفات ولم تكن محلا للصفات الا أن تكون فى محل فتكون مركبة من طبيعة القوة وطبيعة الفعل وهو ذو الماهية الموجودة باطلاق فالموجودات انما صارت ذات ماهية به وهو الموجود العالم بالموجودات باطلاق من قبل أن الموجودات انما صارت موجودة ومعقولة من قبل علمه بذاته وذلك انه اذا كان هو السبب فى كون الموجودات موجودة ومعقولة وكانت موجودة بماهياتها ومعقولة بعلمه فهو علة كون ماهياتها موجودة ومعقولة والقوم انما نفوا عنه أن يكون علمه بالموجودات على نحو علم الانسان بها الذى هو معلول عنها فعلمه بالموجودات على الضد من علم الانسان اذ قد قام البرهان على هذا النوع من العلم وأما على مذهب الاشعرية فليس له ماهية أصلا ولا ذات لان وجود ذات لا ماهية لها ولا هى ماهية لا يفهم وان كان قد ذهب بعض الاشعرية الى أن له ماهية خاصة بها تتميز الذات عن سائر الموجودات وهذه الماهية عند الصوفية هى التى يدل عليها اسم الله الاعظم وقوله ثم يقال لهؤلاء لم تخاصموا من الكثرة مع الاقتحام لهذه المحارى فانا نقول علمه عين ذاته أو غير ذاته الى قوله بذاته عين ذاته كلام فى غاية الركاكة والمتكلم به أحق انسان بالخزى والافتضاح فان هذا هو الرام أن يكون الكامل المنزه عن صفات الحدوث والتغير والنقص على صفة الناقص المتغير وذلك ان الانسان من جهة أنه شئ مركب من محل وعلم موجود فى ذلك المحل لزم أن يكون علمه غير ذاته بوجه ما كما سلف اذا كان المحل هو السبب فى تغاير العلم والذات ولما كان الانسان انما كان انسانا وكان أشرف من جميع الموجودات المحسوسة بالعقل المقترن الى ذاته لا بذاته وجب أن يكون ما هو بذاته عقل هو أشرف من الموجودات وان يكون مبرها عن النقص الموجود فى عقل الانسان وقوله فان قيل ذاته الى قوله وكذلك سائر الصفات قلت الشرارة والتمويه فى قوله أظهر فانه قد تبين أن من الصفات ما هو أحق باسم الجوهرية من الجوهر القائم بذاته وهى الصفة التى من قبلها صار الجوهر القائم بذاته قائما بذاته وذلك انه قد تبين أن المحل لهذه الصفة ليس شيأ قائما بذاته ولا موجودا بالفعل بل انما وجد له القيام بنفسه والوجود بالفعل من قبل هذه الصفة وهى فى وجودها على الجهة المقابلة للاعراض وان يظهر من أمر بعضها أنها تحتاج الى المحل فى الامور المتغيرة لان الاصل فى الاعراض أن تقوم بغيرها والاصل فى الماهيات أن تقوم بذاتها الا ما عرض هذا للاشياء الكائنة الفاسدة من كون ماهياتها محتاجة الى موضوع وهذا الوصف هو أشد شئ بعدا عن طبيعة الاعراض فتشبيه العلم الذى هنالك بالاعراض التى هنا كلام فى غاية السخف وهو أشد سخفا ممن يجعل النفس عرضا كالتثليث والتربيع وهذا كاف فى تهافت هذا القول كله ويخصه فلنسم هذا الكتاب التهافت باطلاق لا تهافت الفلاسفة وما أبعد طبيعة العلم من طبيعة العرض وبخاصة علم الاول تعالى واذا كان فى غاية البعد من طبيعة العرض فهو فى غاية البعد من حاجته الى المحل (المسئلة السابعة فى ابطال قولهم الاول يجوز أن لا يشارك غيره فى جنس ويفارقه بفصل وانه لا يتطرق اليه انقسام فى حق العقل بالجنس والفصل الى قوله فلم يكن له حد) قلت هذا منتهى ما حكاه عن الفلاسفة فى هذا القول وفيه حق وفيه باطل أما قولهم ان الاول لا يجوز أن

(وأما) القياس فلان أفعال القوى البدنية لا تخلو عن انفعال أما المدركة فلان فعلها الاحساس الذى هو التأثر عن المحسوسات (وأما) المحركة فلان تحريكها للغير لا يتم الا بتحركها الذى هو انفعال أيضا ولا شك أن الانفعال لا يكون الا بقاهر يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومة فيوهنه (فان قيل) العقل لما كان مقتضى طبيعة القوى فكيف يوهنها (أجيب) بان القوى وان اقتضت تلك الافعال بذواتها الا أن طبائع العناصر التى تلتئم منها موضوعات تلك القوى كالعين مثلا لا تقتضى تلك الافعال فيقع بين القوى وطبائع العناصر تنازع وتقاوم دائما فيوجب الوهن والضعف فى الموضوعات والقوى جميعا (وأجاب) عن هذا الوجه الامامان حجة الاسلام الغزالى والامام فخر الدين الرازى بانه جاز أن تكون القوة العقلية مخالفة بالنوع لسائر القوى مع كون الجميع بدنية والامور المخالفة بالنوع لا يجب اشتراكها فى الاحكام فيجوز أن يكل بعضها بتكرر الافاعيل ولا يكل البعض وحاصل هذا الجواب منع كلية الكبرى ورده الحكيم المحقق بان ما ذكر من القياس الدال على حقيقة الكبرى يدفع هذا الجواب ويمكن أن يجاب عنه بمنع الصغرى بان يقال لا نسلم أن القوة العاقلة قد لا يكلها تكرر الافاعيل ولم لا يجوز أن تكون القوة العاقلة أقوى القوى الجسمانية وأنتم اولا تدركوا الكلال الواقع بتكرر الافاعيل لغاية قلته

والتجربة لا تنفيه وما ذكر من أن من كان أكثر دراسة وقراءة كان أقوى على ادراك الاشياء والعلوم الدقيقة والمعارف اليقينية
فنقول ان أريد بكونه أقوى على ادراك الاشياء أن القوة العاقلة تكون أتم اقتدارا فممنوع وان أريد أن القوة العاقلة تكون أسرع
فهما وأجود ادراكا فمسلم ولكن يجوز أن يكون ذلك بحسب التمرن والتجارب وذلك لا ينافي وقوع الكلال فيها على معنى أن يكون
في اقتدارها انتقاص خفي بحيث لا يدرك ٩٢ غاية قاته (الوجه السابع) لو كان المشار اليه بانا جسما أو جسمانيا لما علم أحد
من الناس بالضرورة انه هو الذي كان موجودا قبل ذلك بعشرين سنة والثاني باطل فالمقدم مثله أما الشرطية فلان الاجزاء الجسمانية والجسمانية الموجودة في تلك السنين قد يتطرق اليها التغير والتبدل لان الاجزاء البدنية قد تكبر بالنمو والسمن وقد تصغر بالذبول والهزال ولان الحرارة الغريزية والحرارة الحاصلة من الحركات الضرورية وغير الضرورية والحركات الحاصلة من أشعة الكواكب دائما في التحليل والقوة الغاذية في ايراد بدل ما يتحلل منه دائما وكل ذلك يقتضي عدم بقاء الاجزاء الموجودة في تلك السنين واذا لم تبق الاجزاء الموجودة في سالف الزمان الآن لم تبق الامور القائمة بها أيضا صورا كانت أو أعراضا لانها لو بقيت فلا بد أن تنتقل من محالها عند تحللها الى محل آخر لامتناع قيامها بنفسها فيلزم الانتقال على الصورة والاعراض وانه محال واذا كان كذلك امتنع لاحد أن يحكم بالضرورة
انه هو الذي كان موجودا قبل ذلك بتلك السنين وأما بطلان التالي فلان كل أحد من الناس يعلم ويحكم بالضرورة التكلم
انه هو الذي كان موجودا قبل ذلك (وجوابه) النقض اجمالا وتفصيلا أما اجمالا فبأن يقال ما ذكرتم بعينه قائم في البهيمة والشعر فلو صح
بجميع مقدماته لزم أن يكون لهما نفس مجردة وأنتم لا تقولون به وأما تفصيلا فبأن يقال لا نسلم صدق الشرطية المذكورة وانما تصدق
لو كان المشار اليه بانا هو مطلق الاجزاء الجسمية البدنية وليس كذلك بل هو الاجزاء الاصلية المخلوقة من المني وتلك الاجزاء من أول

يشارك غيره في جنس ويفارقه بفصل فان كان أراد بالجنس المقول بتواطؤ فهو حق وكذلك الفصل
المقول بتواطؤ لان كل ما هذا صفته فهو مركب من صورة عامة وخاصة وهذا الذي يوجد له الحد وأما
ان عني بالجنس المقول بتشكيك أعني بتقديم وتأخير وقد يكون له جنس هو الموجود مثلا أو الشيء أو
الهوية أو الذات وقد يكون له حد من هذا النوع من الحدود فان أمثال هذه الحدود مستعملة في العلوم
مثل ما قيل في حد النفس انها استكمال لجسم طبيعي آلي ومثل ما قيل في حد الجوهر انه الموجود لا في
موضوع لكن ليس تكفي هذه في معرفة الشيء وانما يؤتى بها ليتطرق من ذلك الى كل واحد مما يدخل
تحت أمثال هذه الحدود الى تصوره بما يخصه وأما حكايته عن الفلاسفة أن اسم الموجود انما يدل من
ذوات الاشياء على لازم عام لها فهو قول باطل وقد بيناه في غير ما موضع وما قاله أحد منهم الا ابن سينا
فقط وذلك انه لما استحال عنده أن يكون جنسا مقولا بتواطؤ واستحى أيضا أن يكون اسما مشتركا زعم انه
اسم يدل على لازم عام للاشياء وما قاله في الذات يلزمه في اللازم ولو كان لازما لم يقل في جواب ما هو
وأيضا ان كان يدل على لازم الاشياء فهل يدل على ذلك اللازم بتواطؤ أو باشتراك أو بنوع آخر فان كان
يدل بتواطؤ فكيف يوجد عرض مقول متواطئ على أمور مختلفة الذوات وأظن أن ابن سينا سلم هذا
وهو مستحيل لانه لا يكون عن الاشياء المختلفة شيء هو متفق وواحد الا من جهة ما تلك الاشياء المختلفة
متفقة في طبيعة واحدة اذ يلزم ضرورة أن يكون اللازم الواحد عن طبيعة واحدة كما يكون العقل الواحد
صادرا أيضا عن طبيعة واحدة واذا كان ذلك مستحيلا فاسم الموجود انما يدل من الاشياء على ذوات
متقاربة المعنى وبعضها في ذلك أتم من بعض ولذلك كانت الاشياء التي وجودها مثل هذا الموجود فيها أول
هو العلة في سائر ما يوجد فيها في ذلك الجنس * مثال ذلك أن قولنا حار مقول بتقديم وتأخير على النار وعلى
الاشياء الحارة والذي يقال عليه بتقديم منها هو النار هي السبب في وجود سائر الاشياء الحارة حارة
وكذلك الامر في الجوهر وفي العقل وفي المبدأ وفي ما أشبه ذلك من الاسماء وأكثر طبائع ما يحتوي عليه
العلم الالهي وهو من هذا الجنس والاسماء التي بهذه الصفة توجد في الجواهر وتوجد في الاعراض وما
قاله في رسم الجوهر هو شيء لا معنى له بل الموجود هو جنس الجوهر المأخوذ في حده على نحو ما توجد
أجناس هذه الاشياء في حدودها وقد بين ذلك أبو نصر في كتابه في البرهان والامر عند القوم أشهر من
هذا وانما غلط ابن سينا انه لما رأى اسم الموجود يدل على الصادق في كلام العرب وكان الذي يدل على
الصادق يدل على عرض ولا يدل في الحقيقة على معقول من المعقولات الثواني أعني المنطقية ظن انه
حيثما استعمله المترجمون انما يدل على هذا المعنى وليس الامر كذلك بل انما قصد به المترجمون أن يدل
به على ما يدل عليه اسم الذات والشيء وقد بين ذلك أبو نصر في كتاب الحروف وعرف أن أسباب
الغلط الواقع في ذلك هو أن اسم الموجود هو شكل المشتق والمشتق يدل على عرض بل هو في أصل اللغة
مشتق الا أن المترجمين لما لم يجدوا في لسان العرب لفظا يدل على هذا المعنى الذي كان القدماء يسمونه
الى الجوهر والعرض والى القوة والفعل أعني لفظا هو مثال أول دل عليه بعضهم باسم الموجود لا عن
أن يفهم منه معنى الاشتقاق فيدل على عرض دل على معنى ما يدل عليه اسم الذات فهو اسم صناعي
لا لغوي وبعضهم رأى لموضع الاشكال الواقع في ذلك أن يعبر عن المعنى الذي تصدق في لسان اليونانيين

الغـير الى آخره غير متحللة ولا متبدلة (لا يقال) الاجزاء البدنية سواء كانت أصلية أو غير أصلية فهي متبدلة متغيرة لان أعضاء البدن على ماتقرر في علم الطب على قسمين بسيطة وهي ما يكون جزؤه مشاركا لكله في الاسم والحد كالعظم واللحم والعصب والغضروف وغير ذلك ومركبة وهي مالا يكون جزؤه مشاركا لكله فيهما كاليد والوجه والعين فان جزء اليد ليس بيد وجزء الوجه ليس بوجه والاعضاء المركبة تركبها من الاعضاء البسيطة وأجزاء الاعضاء البسيطة سواء كانت الاجزاء مخلوقة من المني أو زائدة حاصلة من الغذاء بأسرها متشابهة فليس تطرق التحلل الى بعضها أولى من تطرقه الى الباقي فلو تحلل الزائدة دون الاصلية المخلوقة من المني لزم الرجحان من غير مرجح * لانا نقول لا نسلم ان أجزاء الاعضاء البسيطة اذا كانت متشابهة لا يكون تطرق التحلل الى بعضها أولى من تطرقه الى الباقي ولم لا يجوز أن تكون الاجزاء الاصلية المخلوقة من المني لتكونها من المني مخصوصة بصفة تمنع عن التحلل مادام البدن على حياته فتحلل الاجزاء الزائدة دون الاصلية من غير لزوم رجحان من غير مرجح وأيضا لو صح ماذكر لزم أن لا تتحلل أجزاء الاعضاء البسيطة أصلا أو تتحلل بالكلية وكلاهما ظاهر البطلان وهذا اذا جرينا معهم على قانونهم من نفي الفاعل المختار (وأما) على أصلنا فلا حاجة الى ماذكر لان الفاعل المختار يجوز أن يحفظ الاجزاء الاصلية عن التحلل (الوجه الثامن) انه لابد في الانسان من حاكم واحد يكون هو سامعا مبصرا شاما ذائقا لامسا متخيلا متوهما متذكرا حافظا متفكرا عاقلا مشتهيا نافرا متأملا متدا كارها مريدا قادرا فاعلا لانا اذا أبصرنا لون شئ وشكله حكمنا بانه حلو أو مر أو بارد والحاكم على الامور لابد أن يكون مدركا لها ولابد اذن من أمر يكون هو بعينه مدركا لكل هذه المحسوسات بكل هذه الادراكات ولانا اذا تخيلنا صور المحسوسات ثم أدركناها حكمنا بان ذلك الخيال كانه تخيل لهذا المحسوس وذلك يقتضي وجود شئ يكون الحس والخيال حاصلين له ليمكن أن يحكم

التكلم فيه بان اشتق من لفظ الضمير الذي يدل على ارتباط المحمول بالموضوع مايدل على ذلك المعنى لانه رأى أن هذا أقرب الى الدلالة على هذا المعنى فاستعمل بدل اسم الموجود اسم الهوية لكنه أيضا تكلف من هذا اللفظ صيغة موجودة في لسان العرب ولذلك عدل الفريق الآخر الى اسم الموجود والموجود الذي هو بمعنى الصادق هو والذي مفهومه هو غير مفهوم الماهية ولذلك قد يعلم الماهية من لا يعرف الوجود وهذا المعنى هو غير الماهية في المركب ضرورة وهو في البسيط والماهية واحد لا المعنى الذي دل به عليه المترجمون باسم الموجود فان هذا هو الماهية بعينها فاذا قلنا ان الموجود منه جوهر وعرض لزم أن يفهم من اسم الموجود المعنى الذي دل عليه المترجمون باسم الموجود فان هذا هو الماهية بعينها وهو الدلالة المقولة بتقديم وتأخير على ذوات الاشياء المختلفة واذا قلنا ان الجوهر موجود لزم أن يفهم منه ما يفهم من الصادق ولذلك اذا فهمنا من المسئلة المشهورة عند القدماء وهي القائلة هل الموجود واحد أو أكثر من واحد وهي التي تكلم فيها أرسطو مع برمنيدس وماليس من القدماء في الاولى من السماع الطبيعي فليس ينبغي أن يفهم من ذلك الا مايدل على الذات ولو كان الموجود يدل على عرض في موضوع لكان قول من قال أن الموجود واحد متناقضا في نفسه وهذا كله بين لمن ارتاض في كتب القوم * ولما فرغ من تقرير قولهم أخذ في الرد عليهم فقال (قال أبو حامد فهذا تفهيم مذهبهم والكلام عليه من وجهين الى قوله محال) قلت قد قلت ان هذا انما يلزم في المشاركة التي توجد من قبل الجنس المقول بالتواطؤ لا من قبل الجنس المقول بالتشكيك فاذا أنزل مع الله في مرتبة الاول في الالوهية باسم مقول عليهما بتواطؤ فهو جنس فينبغي أن يفترقا بفصل فيكون كل واحد منهما مركبا من جنس وفصل والفلاسفة لا يجوزون على موجود قديم أصلا اشتراكا في الجنس وان كان مقولا بتقديم وتأخير لزم أن يكون المتقدم علة للمتأخر (ثم قال أبو حامد مناقضا لهم فنقول هذا النوع الى قوله صانعين) قلت أما التركيب الذي يكون من الجنس والفصل فهو بعينه التركيب الذي يكون عن الشئ الذي بالقوة والشئ الذي يكون بالفعل لان الطبيعة التي يدل عليها الجنس ليست توجد بالفعل في وقت من الاوقات خلية من الطبيعة التي تسمى الفصل والصورة وكل ما عند القوم مركب من هاتين الطبيعتين فهو كائن فاسد وله فاعل لان الفصل من شروط الجنس من جهة ما هو بالقوة فليس يوجد عريا من الفصل فمقارنة كل واحد منهما صاحبه بجهة ما شرط في وجود الآخر والشئ بعينه لا يمكن أن يكون علة لشرط وجوده فله ضرورة علة هي التي أفادته الوجود بان قرنت الشرط بالمشروط فيه وعندهم أيضا أن القابل بالحقيقة هو ما كان قوة فقط وان كان فعلا فالعرض والمقبول ما كان فعلا وان كان قوة فالعرض وذلك أن ليس يتميز المقبول فيه من القابل الا من جهة أن أحدهما بالقوة شئ آخر وهو بالفعل الشئ المقبول وكل ما هو بالقوة شئ آخر فهو ضرورة سيقبل ذلك الشئ الآخر ويخلع الشئ الذي بالفعل ولذلك ان ألفي ههنا قابل بالفعل ومقبول بالفعل فكلاهما قائم بذاته لكن القابل هو جسم لا عرض ضرورة فان القبول انما يوجد أولا للجسم أو لما هو في جسم فان الاعراض لا توصف بالقبول ولا الصور ولا السطح ولا الخط ولا النقطة وبالجملة ما لا ينقسم وأما فاعل ليس بجسم فقد قام عليه البرهان وأما قابل ليس بجسم ولا في جسم فمستحيل الا ما تشككوا فيه من أمر العقل الذي بالقوة فانه اذا

على الصورة الخيالية بانا نتخيل لهذا المحسوس ولانا اذا عقلنا ماهية الانسان حكمنا بتحقق تلك الحقيقة فى هذا الشخص الانسانى
و بعدم تحققها فى الشخص الفرسى المعين فلابد من شئ واحد يكون مدركا للكليات والجزئيات معا ولانا اذا تخيلنا شيا اشتهينا او
غضبنا و يلزم من ذلك أن يكون صاحب الخيال وصاحب الشهوة شيا واحدا بعينه اذ لو كان صاحب الخيال شيا وصاحب الشهوة شيأ
آخر لم يلزم من التخيل حصول الشهوة كما انه لا يلزم من تخيل زيد شيا أن يصير عمرو مشتهيا له فثبت من هذا انه لابد فى
الانسان من شئ واحد يحصل عنده كل هذه الادراكات ونحن نعلم بالضرورة انه ليس فى البدن جسم أو جسمانى يحصل عنده جملة أصناف هذه الادراكات فثبت أن يكون جملة أصناف هذه الادراكات حاصلة لشئ ليس بجسم ولا جسمانى (وجوابه) انا لانسلم أنه ليس فى البدن جسم أو جسمانى يجتمع عنده هذه الادراكات ولم لا يجوز أن يكون فى البدن قوة تستخدم سائر القوى ويجتمع عندها ادراكاتها ولابد لابطال ذلك من دليل ودعوى الضرورة غير مسموعة ولو سلم أنه ليس فى البدن جسم أو جسمانى يحصل عنده جملة هذه الادراكات لكنه لا يلزم منه أن تكون جملة أصناف هذه الادراكات حاصلة لشئ ليس بجسم ولا جسمانى لجواز أن يكون جسم لطيف خارج البدن يكون هذا البدن الكثيف آلة له وتكون جملة هذه الادراكات حاصلة له ومن أين يلزم أن تكون تلك الادراكات حاصلة لما ليس بجسم ولا جسمانى فلا يتم المطلوب (الوجه التاسع) لو كان محل العلم من الانسان جسما أو جسمانيا لكان ذلك المحل منقسما لان كل جسم أو جسمانى فهو منقسم ولو كان منقسما لجاز أن يحل فى جزء منه العلم بشئ وفى جزء آخر الجهل بذلك الشئ لان الشئ فى محل لا يضاد ضده فى محل آخر كما يجتمع السواد والبياض فى جسم لكن السواد فى جزء والبياض فى جزء آخر ولو جاز ذلك لجاز أن يكون الشخص الواحد بعينه عالما بشئ و جاهلا له فى حالة واحدة وانه محال بالضرورة فثبت ان محل العلم

كان المركب من موصوف وصفة ليست زائدة على الذات كان كائنا فاسدا وكان جسما ضرورة وان كان مركبا من موصوف وصفة زائدة على الذات من غير أن يكون فيه قوة فى الجوهر ولا قوة على تلك الصفة مثل ما يقول القدماء فى الجرم السماوى لزم ضرورة أن يكون ذا كمية وأن يكون جسما لانه اذا ارتفعت الجسمية عن تلك الذات الحاملة للصفة ارتفع عنها أن تكون قابلة محسوسة وكذلك يرتفع ادراك الحس عن تلك الصفة فتعود الصفة والموصوف كلاهما عقلا فيرجعان الى معنى واحد بسيط لان العقل والمعقول قد ظهر من أمرهما انهما معنى واحد اذ كان التكثر فيهما بالعرض أعنى من جهة الموضوع و بالجملة فوضع القوم ذاتا وصفات زائدة على الذات ليس شيأ أكثر من وضعهم جسما قديما وأعراضا محمولة فيه وهم لا يشعرون لانهم اذا رفعوا الكمية التى هى الجسمية ارتفع أن يكون فى نفسه معنى محسوسا فلم يكن هنالك لا حامل ولا محمول فان جعلوا الحامل والمحمول مفارقين للمادة والجسم لزم أن يكون عاقلا ومعقولا وذلك هو الواحد البسيط الحق وقوله ان تغليطهم كله انما هو من باب تسميتهم اياه واجب الوجود وانه اذا استعمل يدل على ذلك ما ليس له علة لم يلزم الاول ما الزموه من الصفات الواجبة لواجب الوجود ليس بصحيح لانه اذا وضع موجود ليس له علة وجب أن يكون واجب الوجود بنفسه كما انه اذا وضع موجود واجب الوجود بنفسه وجب أن لا يكون له علة واذا لم يكن له علة فأحرى أن ينقسم الى شيئين علة ومعلول و وضع المتكلمين الاول مركبا من صفة موصوف يقتضى أن يكون له علة فاعلة فلا يكون علة أولى ولا واجب الوجود وهو ضد ما وضعوه من كونه من الموجودات التى ترجع الصفة والموصوف فيها الى معنى واحد بسيط فلا معنى لتكرار هذا والاطالة فيه وأما ما قاله من ان الاول تعالى ان لم يستحل فى حقه أن يكون مركبا من موصوف وصفة هى عين الموصوف فقد قلنا على أى جهة يستحيل وعلى أى جهة لا يستحيل وهو كونهما مفارقين للمواد وأما قولهم ان برهانهم على نفى الاثنينية ليس بمانع أن يكون ههنا الهان أحدهما هو علة السماء والآخر هو علة الارض أو أحدهما هو علة المعقول والآخر علة المحسوس من الاجسام و يكون بينهما مباينة ومفارقة لا تقتضى تضادا مثل المباينة التى توجد بين الحمرة والحرارة فانهما توجد فى محل واحد فقول ليس بصحيح لانه اذا فرض اختراع الموجودات وابتداعها طبيعة واحدة وذات واحدة لا طبائع مختلفة لزم ضرورة متى وضع شئ من تلك الطبيعة مساويا فى الطبع والعقل للطبيعة الاولى أن يكونا مشتركين فى وصف ومتباينين فى وصف والذى يتباينان به لا يخلوان يكون من نوع تباين الاشخاص أو من نوع تباين الانواع فان كان من نوع تباين الانواع قيل عليهما اسم الاله باشتراك الاسم وذلك خلاف ما وضع لان الانواع المشتركة فى جنس واحد هى اما اضداد واما ما بين الاضداد وهذا كله مستحيل وان كان تباينهما بالشخص فكلاهما فى مادة وذلك خلاف ما اتفق عليه وأما ان وضع أن تلك الطبيعة بعضها أشرف من بعض وانها مقولة عليها بتقديم وتأخير فالطبيعة الاولى أشرف من الثانية والثانية معلولة عنها ضرورة حتى يكون مثلا مبتدع السموات هو المبتدع للعلة التى ابتدعت الاسطقسات وهذا هو وضع الفلاسفة وكلا الوضعين يرجع الى وضع علة أولى أعنى من يضع أن الاول يفعل بوسائط علل كثيرة أو يضع أن الاول علة بنفسه الى العوالم قامت من علة ومعلول فان البحث عن هذه العلل هو الذى أفضى بنا الى علة

أولى بجميعها ولو كانت هذه المبادى المختلفة بعضها مطلقا من بعض أعنى ليس بعضها علة لبعض لما كان من العالم شئ واحد مرتبط وهذا المعنى هو الذى دل على ابطاله قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا (قال أبو حامد) فان قيل انما يستحيل هذا الى قوله لا على التعيين (قلت) حاصل ما حكاه فى الاحتجاج عن الفلاسفة أنهم يقولون لا يخلو ان يكون الفصل الذى يقع به الاثنينية فى واجب الوجود هو شرط وجوب الوجود أن يكون فصلا ليس شرطا فى وجوب الوجود فان كان الفصل الذى به يفترقان شرطا فى وجوب الوجود حتى كل واحد منهما ولا يفترقان فى وجوب الوجود فواجب الوجود واحد ضرورة كما انه لو كان السواد شرطا فى وجوب اللون والبياض شرطا فى اللونية لم يفترقا فى اللونية وان كان الفصل الذى به يفترقان ليس له مدخل فى وجوب الوجود فوجوب الوجود لكل واحد منهما بالعرض وهما اثنان لا من حيث كل واحد منهما واجب الوجود وهذا الكلام غير صحيح فان الانواع شرط فى وجود الجنس وكل واحد منهما شرط فى وجود الجنس لا على التخصيص والتعيين لانه لو كان كذلك لم يجتمعا فى وجود اللون فهو يعانده هذا القول بعاندتين احداهما ان هذا انما عرض من حيث يظن ان واجب الوجود يدل على طبيعة من الطبائع وليس الامر عندنا كذلك بل انما نفهم من واجب الوجود أمرا سلبيا وهو انه لا علة له والاسلاب غير معللة فكيف يستعمل فى نفى ما لا علة له مثل هذا حتى يقال لا يخلو أن يكون ما به يفترق ما لا علة له شرطا فى كونه لا علة له أو لا يكون شرطا فان كان شرطا لم يكن هنالك تعدد ولا افتراق وان لم يكن شرطا لم يقع به تعدد فيما لا علة له وكان ما لا علة له واحدا ووجه فساد هذا القول فيما زعم هو أن ما لا علة له نفى محض والنفى ليس له علة فكيف يكون له شرط هو السبب فى وجوده وهذه مغالطة فان الاسلاب الخاصة التى تجرى مجرى الاسماء المعدولة وهى الاسلاب التى تستعمل فى تمييز الموجودات بعضها من بعض لها علل وشروط وهى التى اقتضت لها ذلك السلب كما لها أسباب وشروط هى التى اقتضت لها الأوصاف الايجابية ولا فرق فى هذا المعنى بين الصفات الايجابية والسلبية ووجوب واجب الوجود هو صفة لازمة له لا علة له فلا فرق بين أن يقال فيه واجب الوجود أو لا علة له فالهوس هو من المتكلم بمثل هذا القول لا من خصومه وأما المعاندة الثانية فتحصيلها ان قولهم لا يخلو أن يكون ما به يتباين واجب الوجود شرطا أو ليس بشرط فان كان شرطا فلم ينفصل أحدهما عن الثانى من حيث هو واجب الوجود فواجب الوجود واحد وان لم يكن شرطا فواجب الوجود ليس له فصل به ينقسم وهو مثل قول القائل اللون ان وجد منه أكثر من واحد فلا يخلو أن يكون ما ينفصل به لون عن لون شرطا فى وجود اللون أو لا يكون فان كان شرطا فى وجود اللون فلم ينفصل أحدهما عن الثانى من جهة ما هو لون ويكون اللون طبيعة واحدة وان لم يكن واحد منهما شرطا فى وجود اللونية فليس للون فصل ينفصل به عن لون آخر وهذا كذب (ثم قال هو عن الفلاسفة فى هذا جوابا) فقال فان قيل هذا يجوز فى اللون الى قوله من بيت العنكبوت (قلت) جوابه عن الفلاسفة بناء هنا على القول بان الوجود هو عرض فى الموجود أعنى الماهية وعاندهم هو بان الوجود فى كل شئ هو غير الماهية وزعم ان قولهم انما بنوه على هذا والفرق الذى أتوا به ليس يلزم عنه الانفصال عما ألزموا من أمر اللونية والفصول التى فيها كيف ما وضع والامر فانه لا يشك أحد أن فصول الجنس هى علة الجنس سواء أنزلت

ليس بجسم ولا جسمانى بل هو أمر مجرد وهو المطلوب (وجوابه) انا لا نسلم ان كل جسمانى منقسم ولو سلم فلانسلم انه لو كان منقسما لجاز أن يحل فى جزء منه العلم بشئ وفى جزء آخر الجهل به ولم لا يجوز أن يكون قيام العلم باحد جانبيه مانعا من قيام الجهل بالجانب الآخر قولهم لان الشئ فى محل لا يضاد ضده فى محل آخر مسلم لكن لا يلزم من انتفاء التضاد انتفاء المنع على أنا نقول حكم الصفة ان تعدى محلها كان قيام العلم بأحد جزئيه مانعا عن قيام الجهل بجزء آخر لتضادهما باعتبار حكمهما وان لم يتعد لم يلزم من جواز ذلك جواز كون الشخص الواحد عالما بشئ وجاهلا له فى حالة واحدة بل اللازم كون أحد الجزئين عالما بشئ والجزء الآخر جاهلا له ولا استحالة فيه ثم انه منقوض بالشهوة والنفرة فانهما من الاعراض الجسمانية ولو صح ما ذكر من الدليل لجاز أن تقوم بأحد نصفى القلب الشهوة وبالنصف الآخر النفرة فجاز أن يكون الشخص الواحد نافرا عن شئ ومشتهيا له فى حالة واحدة وهو ضرورى الاستحالة (الوجه العاشر) ما اخترعه بعض من فلاسفة الاسلام وهو ان كل جسم موجود فهو متناه المقدار وان مجموع أجسام العالم متناهية المقدار أيضا لما تقرر من برهان تناهى الابعاد ولا شك انا نتصور مفهوم غير المتناهى من حيث هو غير متناه وهذا المفهوم الذى نتصوره كذلك انما نتصوره على وجه يعم ما عدم نهايته من جهة العدد وما عدم نهايته من جهة المقدار والصورة الذهنية يجب أن تكون مطابقة لماله الصورة واللانهاية لا تحصل فى الخارج الا مقارنة اما للمقدار واما للعدد ولا بد أن يكون ذلك العدد مقارنا للماهيات أخرى لامتناع قيام العدد بنفسه فلو كان هذا المفهوم عند تعقله حاصلا فى جسم أو فيما يحل فى جسم لوجب أن يكون ذلك الجسم غير متناه اذ لا معنى للجسم الغير المتناهى الا الجسم الذى يقترن به مفهوم اللانهاية لكن يمتنع أن يكون ذلك الجسم غير متناه لما ثبت من برهان تناهى الابعاد ويمتنع أن يقارنه مفهوم عدم التناهى وكذلك الحال فيما يحل فى ذلك الجسم واذا كان هذا المفهوم عند تعقله لا بد وان يكون حاصلا فى شئ

وامتنع أن يكون ذلك الذى يجب أرحالا فيه وجب لا محالة ان يكون عند تعقلنا اله حاصلا فى جوهر مجرد عن المادة الجسمية وهو
المطلوب (وجوابه) انا لا نسلم ان هذا المفهوم عند تعقله لابد وان يكون حاصلا فى شئ وانما يلزم لو كان تعقلنا لحصول ماهية المعقول
فى العاقل وهو ممنوع ولو سلم فلا نسلم ان هذا المفهوم يمتنع ان يكون حاصلا فى جسم أو مايحل فيه قوله لو حصل هذا المفهوم عند
تعقله فى جسم أو مايحل فيه لوجب أن يكون ذلك الجسم أو مايحل فيه غير متناه (قلنا) ممنوع وانما يلزم أن لو كان
حصول مفهوم اللانهاية
للجسم المتعقل له حصولا
موجبا للاتصاف وليس
كذلك فان حصول الشئ
للشئ يقال لمعان متعددة
كحصول المال لصاحبه
وحصول السواد للجسم
وحصول السرعة للحركة
وحصول الصورة للجسم
وغير ذلك وبعض هذه
المعانى يوجب الاتصاف
دون بعض وحصول
المعقول للعاقل لا يوجب
اتصاف العاقل بالمعقول
أولا يرى أنا نتعقل
الوجوب والامتناع
الذاتيين مع امتناع اتصاف
قوتنا المدركة بهما فقوله
اذ لا معنى للجسم الغير
المتناهى الا الجسم الذى
يقترن به مفهوم اللانهاية
غير صحيح بل معناه الجسم
الذى يقترن به مفهوم
اللانهاية اقترانا موجبا
لاتصاف ذلك الجسم به
وأيضا هذا الاستدلال
يقتضى أن لا يتصور
مفهوم اللانهاية أصلا
سواء كان المدرك جسما
أو مجردا أما الجسم فلما
ذكره المستدل وأما المجرد
فلامتناع كونه غير متناه
لان المراد بعدم التناهى الى غير النهاية لا سلب التناهى مطلقا
الا أن يقال فرق بين حصول اللانهاية فى الجسم وبين حصولها فى المجرد فان الجسم من شأنه ان يتصف بها فحصولها فيه يوجب عدم
تناهيه بخلاف المجرد (الوجه الحادى عشر) أنا اذا حكمنا على السواد والبياض مثلا انهما ضدان فالحاكم عليهما بذلك
لابد من تصوره لكل واحد منهما وجعله لهما معقولا واحدا والا لما أمكنه أن يحكم عليهما بحكم واحد ولو كان الحاكم عليهما بهذا

للجنس وجودا غير ماهيته أو ماهيته نفس وجوده لانه ان كانت فصولا للوجود وكان الوجود للون
غير ماهية اللون لزم أن لا تكون الفصول التى ينقسم بها اللون فصولا لماهية اللون بل فصولا لعرض
من اعراضه وذلك فرض مستحيل وكذلك الحق هو أنا اذا قسمنا اللون لفصوله فقلنا الوجود للون اما
هو لون انما يكون بالفعل اما لانه أبيض أو أسود أو غير ذلك من الالوان فلم نقسم عرضا للون وانما
قسمنا جوهر اللون فالقول بان الوجود عرض فى الموجود باطل بهذا المعنى والاعتراض وجوابه عن
الاعتراض كلام ساقط وقوله انهم بنوا نفى التثنية على نفى التركيب بالجنس والفصل ثم بنوا ذلك
على نفى الماهية وراء الوجود فمتى أبطلنا الاخير الذى هو أساس الاساس بطل عليهم الكل كلام غير
صحيح فان بناءهم نفى التثنية بالعدد فى شيئين بسيطين مقول عليهما الاسم بالتواطئ أمر بين بنفسه فانه
متى أنزلنا التثنية والاشتراك فى شيئين بسيطين عاد البسيط مركبا وتحصيل القول فى هذا ان الطبيعة
المسماة بواجب الوجود وهى التى لا علة لها وهى علة لغيرها انه لا يخلو ان تكون واحدة بالعدد أو كثيرة
ثم ان كانت كثيرة فلا يخلو ان تكون كثيرة بالصور واحدة بالجنس المقول بتواطئ أو واحدة بالنسبة
أو تكون واحدة بالاسم فقط فان كانت مختلفة بالعدد مثل زيد وعمرو وواحدة بالنوع فهى ذات هيولى
ضرورة وذلك مستحيل وان كانت مختلفة الصورة واحدة بالجنس المقول عليها بالتواطئ فهى مركبة
ضرورة وان كانت واحدة بالجنس المقول بالنسبة الى شئ واحد فلا يمنع من ذلك مانع و بعضها علل لبعض
تنتهى الى أول فيها وهذه هى حال الصور المفارقة للمواد عند الفلاسفة واما ان كانت انما تشترك فى
الاسم فليس مانع يمنع من ان يوجد منها أكثر من واحد وان هذه هى حال الاسباب الاول الاربعة
أعنى الفاعل الاول والصورة الاخيرة والغاية الاخيرة والمادة الاخيرة وكذلك ليس يحصل من
هذا النوع من الفحص شئ محصل ولا يفضى الى المبدء الاول كما ظن ابن سينا ولا انه واحد ولابد
(المسلك الثانى) للالزام رهوا بانقول الى قوله وكلاهما محال عندهم (قلت) أما أنت ان كنت فهمت
ماقلناه قبل هذا من ان ههنا أشياء يعمها اسم واحد لا عموم الاشياء المتواطئة ولا عموم الاشياء المشتركة
بل عموم الاسماء المنسوبة الى شئ واحد المشككة وان خاصة هذه الاشياء ان ترتقى الى أول فى ذلك
الجنس هو العلة الاولى لجميع ما ينطلق عليه ذلك الاسم مثل اسم الحرارة المقولة على النار وعلى سائر
الاشياء الحارة ومثل اسم الموجود المقول على الجواهر وعلى سائر الاعراض ومثل اسم الحركة المقول
على الحركة فى الوضع وعلى سائر الحركات فلست تحتاج الى توقيف على الخلل الداخل فى هذا القول
وذلك ان اسم العقل يقال على العقول المفارقة عند القوم بتقديم وتأخير وان فيها عقلا أولا وهو العلة
فى سائرها وكذلك الامر فى الجوهر والدليل على أن ليس لها طبيعة واحدة مشتركة أن يكون بعضها
علة لبعض وما هو علة لشئ فهو متقدم على المعلول وليس يمكن أن تكون طبيعة العلة والمعلول واحدة
بالجنس الا فى العلل الشخصية وهذا النوع من المشاركة هو مناقض للمشاركة الجنسية فان الاشياء
المشتركة فى الجنس ليس فيها أول هو العلة فى سائرها بل كلها فى مرتبة واحدة ولا يوجد فيها شئ
بسيط والاشياء المشتركة فى معنى مقول عليها بتقديم وتأخير يجب ضرورة أن يكون فيها أول بسيط
وهذا الاول ليس يمكن أن يتصور فيه اثنينية لانه مهما فرض له ثان وجب أن يكون فى مرتبة

من الوجود في طبيعته فيكون هنالك طبيعة مشتركة لهما يشتركان فيها اشتراك الجنس الحقيقي فيجب أن يفترقا بفصول زائدة على الجنس ويكون كل واحد منهما مركبا من جنس وفصل وكل ما هو بهذه الصفة فهو محدث وبالجملة فالذي في النهاية من الكمال في الوجود يجب أن يكون واحدا لأنه ان لم يكن واحدا لم يكن في النهاية من الكمال في الوجود لأن الذي في النهاية لا يشاركه غيره وذلك انه كما انه ليس للخط الواحد من طرف واحد نهايتان كذلك الأشياء الممتدة في الوجود المختلفة بالزيادة والنقصان ليس لها نهايتان من طرف واحد فابن سينا لم يعترف بوجود هذه الطبيعة المتوسطة بين الطبيعة التي يدل عليها الاسم المتواطئ وبين الطبائع التي لا تشترك الا في اللفظ فقط أو في عرض بعيد لزمه هذا الاعتراض (المسئلة الثامنة) في ابطال قولهم ان وجود الأول بسيط أي هو وجود محض ولا ماهية ولا حقيقة يضاف الوجود اليها بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره والكلام عليه من وجهين الى قوله لا تنتفي الوحدة (قلت) لم ينقل أبو حامد مذهب ابن سينا على وجهه كما فعل في المقاصد وذلك ان الرجل لما اعتقد أن الوجود من الشيء يدل على صفة زائدة على ذاته لم يجز عنده أن تكون ذاته هي الفاعلة لوجوده في الممكنات لانه لو كان ذلك كذلك لكان الشيء علة وجوده ولم يكن له فاعل فلزم عنده من هذا ان كل ما وجوده زائد على ذاته فله علة فاعلة فلما كان الأول عنده ليس له فاعل وجب أن يكون وجوده عين ذاته ولذلك ما عانده به أبو حامد بأن شبه الوجود بلازم من لوازم الذات ليس بصحيح لان ذات الشيء هي علة لازمه وليس يمكن أن يكون الشيء علة وجوده لان وجود الشيء متقدم على ماهيته وليس وضعه ماهيته هي آنيته هو دفع لماهيته كما قال بل اعطاء وايجاب الماهية والآنية واذا وضعنا الوجود لاحقا من لواحق الموجود وكان الذي يعطي وجود الأشياء في الأشياء الممكنة هو الفاعل فيجب أن يكون ما لا فاعل له اما أن يكون لا وجود له وذلك مستحيل واما أن يكون وجوده هو ماهيته لكن هذا كله مبناه على غلط وهو أن الوجود للشيء لازم من لوازمه وذلك أن الوجود الذي يتقدم في معرفتنا العلم بماهية الشيء هو الذي يدل على الصادق ولذلك كان معنى قولنا هل الشيء يوجد في ماله سبب يقتضي وجوده قوته قوة قولنا هل الشيء له سبب أم ليس له سبب هكذا يقول ارسطاطاليس في أول المقالة الثانية من كتاب البرهان وأما اذا لم يكن له سبب فمعناه هل الشيء يوجد له لازم من لوازمه يقتضي وجوده وأما اذا فهم من الموجود ما يفهم من الشيء والذات فهو جار مجرى الجنس المقول بتقديم وتأخير وأياما كان فلا يفترق في ذلك ما له علة وما ليس له علة ولا يدل على معنى زائد من معنى الموجود وهو المراد بالصادق وان دل على معنى زائد على الذات فعلى انه معنى ذهني ليس له خارج النفس وجود الا بالقوة كالحال في الكلي فهذه هي الجهة التي منها نظر القدماء في المبدأ الأول فأثبتوه موجودا بسيطا وأما الحكماء من أهل الاسلام المتأخرين فانهم لما زعموا انهم نظروا في طبيعة الموجود بما هو موجود آل بهم الامر الى موجود بسيط بهذه الصفة والطريقة التي يمكن عندي ان تسلك حتى تقرب من الطريقة البرهانية هو أن الموجودات الممكنة الوجود في جوهرها انما يخرجها من القوة الى الفعل انما يكون ضرورة من مخرج هو بالفعل أعني فاعلا يحركها ويخرجها من القوة الى الفعل فان كان المخرج هو أيضا من طبيعة الممكن وجب أن يكون له مخرج وان كان ذلك من طبيعة الممكن أيضا أعني الممكن في جوهره وجب أن يكون هنا مخرج

الحكم الوحداني جسما أو جسمانيا لوجب أن يحل السواد فيه حيث لا يحل البياض فيه فينفرد كل من الجزأين بأحدهما فليس لاحد الجزأين الحكم الواحد على جميعهما اذ لا يحكم على الجميع الا من حضره الجميع فمن لا يحضره الجميع لا يحكم عليه وكل جسم وجسماني فلا يحضره ذلك فلا يكون حاكما فالحاكم بمضادة السواد والبياض وكذا غيرهما ما ليس بجسم ولا جسماني وهو المطلوب (وجوابه) انا لا نسلم انه لو كان الحاكم جسما أو جسمانيا لوجب أن يحل السواد فيه حيث لا يحل البياض وانما يلزم ذلك لو كان صورة السواد وصورة البياض متضادتين متنافيتين وهو ممنوع بل التضاد انما هو بين عينيهما فقط (ولو سلم حصول التضاد بين صورتيهما) ولكن لا نسلم ان كل جسم أو جسماني لا يحضره الجميع ولم لا يجوز أن تكون قوة جسمانية يخدمها سائر القوى الجسمانية فترتسم صور الاضداد في القوى الخادمة وتصير تلك الصور حاضرة للقوة المخدومة وتلحظها من هناك (الوجه الثاني عشر) القوة العاقلة التي هي النفس الناطقة تقوى على أفعال غير متناهية ولا شيء من القوى الجسمانية يقوى على افعال غير متناهية فلا شيء من القوى العاقلة بقوة جسمانية فهي مجردة وهو المطلوب (أما الصغرى) فلانا نجد كل واحد منا يقوى بقوته العاقلة على ادراك مراتب الاعداد والاشكال اللتين كل واحدة منهما غير متناهية (وأما الكبرى) فلما مضى من أن القوة الجسمانية لا تقوى أن تفعل في زمان غير متناه سواء كان ذلك الفعل الصادر عنها واحدا أو متعددا ولا أن تفعل عددا غير متناه سواء كان زمانه متناهيا أو غير متناه (وجوابه) انا لا نسلم أن القوة العاقلة تقوى على افعال غير متناهية بل هي لا تقوى على فعل أصلا فضلا عن أن تقوى على افعال غير متناهية فان التعقل عبارة عن قبول النفس الصور العقلية عن واهب الصور وهذا انفعال لا فعل (فان قيل) فالقوة العاقلة تقوى على انفعالات غير

متناهية ولا شيء من القوى الجسمانية بقوية عليها فالقوة العاقلة ليست بقوة جسمانية (قلنا) حينئذ نمنع الكبرى فان الجسمانيات
جاز أن تقوى على انفعالات غير متناهية كالنفوس المنطبعة في اجرام الافلاك فانها تنفعل عن العقول دائما عندهم ولئن سلمنا أنها
تقوى على الفعل لكنا نقول ان أردتم بقولكم ان القوة العاقلة تقوى على أفعال غير متناهية انها تقوى على أن تفعل في الوقت الواحد
أفعالا غير متناهية فهو باطل لانا نجد من أنفسنا وجدانا ضروريا انه يصعب علينا توجه الذهن نحو معلومات كثيرة
دفعة واحدة (وان أردتم)
انها لا تنتهي الى حد الا
وتكون قادرة بعد ذلك على
الفعل فسلم ولكن لا نسلم
حينئذ الكبرى فان
القوة الجسمانية أيضا
تقوى على افعال غير
متناهية بهذا المعنى فان
القوة الخيالية لا تنتهي في
تخيل الاشكال الى حد الا
وهي تقوى على تخيل
أشكال أخر بعد ذلك (فان
قيل) كل واحدة من
القوى الجسمانية متى
كانت باقية كانت قوية
على الافعال لكنها يجب
انتهاؤها الى العدم والقوة
العاقلة ليست كذلك لانها
قوية على الافعال أبدا
لامتناع العدم عليها
(قلنا) لا نسلم أن القوة
العاقلة ليست كذلك وما
ذكر من امتناع العدم
عليها ممنوع وسيأتي
الكلام على دليله ان شاء
الله تعالى ولئن سلمنا ان القوة
العاقلة تقوى على أفعال
غير متناهية أبدا ولكن
لا نسلم ان لا شيء من القوة
الجسمانية يقوى على
أفعال غير متناهية أبدا
وما ذكر والبيان ذلك
فسيجيء الكلام عليه ان شاء الله تعالى ثم ان هذا الدليل منقوض بالنفوس عن
الفلكية المنطبعة في أجرامها فانها قوى جسمانية مع كونها قوية على أفعال غير متناهية عندهم لا يقال نحن لا ندعي أن شيأ من القوى
الجسمانية لا يقوى على أفعال غير متناهية أصلا بل نقول ان شيأ منها لا تقوى على أفعال غير متناهية من غير أن يفيض عليها التأثير
من العقل والقوة العاقلة تقوى على ذلك من غير افاضة التأثير عليها من العقل فلا ينتقض الدليل بالنفوس الفلكية لان قوتها أعلى

واجب في جوهره غير ممكن ليحفظه ههنا وتبقى دائما طبيعة الاسباب الممكنة المارة الى غير نهاية فانها
اذا وجدت غير متناهية على ما يظهر من طبيعتها وكل واحد منها ممكن وجب ضرورة أن يكون
الموجب لها أعني الذي يقتضي لها الدوام شيأ واجبا في جوهره اذ قد ظهر من أمرها وجوب المرور بها
الى غير نهاية أعني الاشياء الممكنة في جوهرها فانه لو وجد وقت ليس فيه متحرك أصلا لما كان سبيلا الى
حدوث الحركة وانما وجب أن يتصل الوجود الحادث بالوجود الازلي من غير أن يلحق الاول تغير
بوساطة الحركة التي هي من جهة قديمة ومن جهة حادثة والمتحرك بهذه الحركة هو الذي يعبر عنه ابن
سينا بواجب الوجود بغيره وهذا الواجب من غيره لم يكن بد من أن يكون جسما متحركا على الدوام فان
بهذه الحركة أمكن ان يوجد المحدث في جوهره والفاسد عن الازلي وذلك بالقرب من الشيء تارة والبعد
تارة كما ترى ذلك يعرض للموجودات الكائنة الفاسدة مع الاجرام السماوية ولما كان هذا المتحرك واجبا في
الجوهر ممكنا في الحركة المكانية وجب ضرورة ان ينتهي الامر الى واجب الوجود باطلاق أي ليس
فيه امكان أصلا لا في الجوهر ولا في المكان ولا في غير ذلك من الحركات وان يكون ما هذه صفته بسيطا
ضرورة لانه ان كان مركبا كان ممكنا لا واجبا واحتاج الى واجب الوجود فهذا النحو من البيان كاف
عندي في هذا الطريق وهو حق واما ما يريده ابن سينا في هذه الطريقة ويقول ان الممكن الوجود يجب
أن ينتهي اما الى واجب الوجود من غيره أو واجب الوجود من ذاته فان انتهى الى واجب الوجود من
غيره وجب في الواجب الوجود من غيره أن يكون لازما عن واجب الوجود لذاته وذلك انه زعم أن الواجب
الوجود من غيره هو ممكن الوجود من ذاته والممكن يحتاج الى واجب وانما كانت هذه الزيادة عندي فضلا
وخطأ لان الواجب كيف ما فرض ليس فيه امكان أصلا ولا يوجد شيء ذو طبيعة واحدة ويقال في تلك
الطبيعة انها ممكنة من جهة واجبة من جهة لانه قد بين القوم ان الواجب ليس فيه امكان أصلا لان الممكن
نقيض الواجب وانما الذي يمكن أن يوجد شيء واجب من جهة طبيعة ما ممكن من جهة طبيعة أخرى
مثل ما يظن الامر عليه في الجرم السماوي أو فيما فوق الجرم السماوي أعني انه واجب في الجوهر ممكن في
الحركة في الاين وانما الذي قاده الى هذا التقسيم انه اعتقد في السماء انها في جوهرها واجبة من غيرها
ممكنة من ذاتها وقد قلنا في غير ما موضع ان هذا لا يصح بالبرهان الذي استعمله ابن سينا في واجب الوجود
متى لم يفصل هذا التفصيل ويعين هذا التعيين كان من طبيعة الاقاويل العامة الجدلية ومتى حصل كان
من طبيعة الاقاويل البرهانية وينبغي أن تعلم أن الحدوث الذي صرح الشرع به في هذا العالم هو من نوع
الحدوث المشاهد ههنا وهو الذي يكون في صور الموجودات التي يسمونها الاشعرية صفات نفسانية
وتسميها الفلاسفة صورا وهذا الحدوث انما يكون من شيء آخر وفي زمان ويدل على ذلك قوله تعالى أولم
ير الذين كفروا ان السموات والارض كانتا رتقا وقوله تعالى ثم استوى الى السماء وهي دخان الآية واما
كيف حال طبيعة الموجود الممكن مع الموجود الضروري فسكت عنه الشرع لبعده عن أفهام الناس
ولان معرفته ليست ضرورية في سعادة الجمهور واما الذي تزعم الاشعرية من ان طبيعة الممكن مخترعة
وحادثة من غير شيء فهو الذي يخالفهم فيه الفلاسفة من قال منهم بحدوث العالم أو لم يقل فما قالوه اذا
تأملته بالحقيقة ليس هو من شريعة المسلمين ولا يقوم عليه برهان والذي يظهر من الشريعة هو النهي

الغير بكاف الغير المتناهية لما يفيض عليها من تأثير العقل لانا نقول لا نسلم أن القوة العاقلة تقوى على أفعال غير متناهية من غير أن يفيض عليها تأثير من المفارقات ولم لا يجوز أن يقال قوتها على الافعال الغير المتناهية بسبب دوام الفيض عليها من المفارقات

﴿وصل﴾ في ابطال قولهم باستحالة الفناء على النفوس البشرية (واحتجوا) عليه بوجهين أحدهما أن النفس الناطقة غير منطبعة في الجسم لما ثبت فيما سبق بل هي ذات آلة به لا كتساب كمالاتها فاذا خرج الجسم بالموت عن صلاحيته أن يكون آلة لها فلا يضر خروجه عن ذلك جوهرها بل لا تزال باقية ببقاء العلة المفيدة لوجودها وهي المبادي المفارقة الممتنعة العدم (وجوابه) انا لا نسلم أن النفس الناطقة غير منطبعة في الجسم وما ذكروا من الادلة عليه فقد عرفت ضعفها وعدم تمامها وان سلم أنها غير منطبعة في الجسم فلا نسلم قوله انه اذا خرج الجسم بالموت عن صلاحيته أن يكون آلة لها فلا يضر خروجه عن ذلك جوهرها فان البدن لما كان له مدخل في حدوث النفس ولذلك لم توجد قبل البدن جاز أن يكون له مدخل في بقائها أيضا وقد تقرر هذه الحجة بوجه أبسط فيقال لو عدمت النفس بعد وجودها لكان عدمها اما لذاتها واما لغيرها أو لا لسبب أصلا والكل باطل فعدم النفس بعد وجودها باطل أما انه ليس عدمها لسبب أصلا فلان الحادث سواء كان وجوديا أو عدميا لا بد له من سبب بالضرورة وأما انه ليس لذاتها فلانها لو اقتضت عدمها لذاتها لما وجدت لان مقتضى ذات الشيء لا يتخلف عنه وأما انه ليس لغيرها فلان ذلك الغير لا يخلو اما أن يكون وجوديا أو عدميا لا جائز أن يكون وجوديا لان ذلك الوجودي ان قارن وجوده وجود النفس لم يكن علة تامة لعدمها وان لم يقارن وجوده وجودها فلابد له مدخل في بقائها وكل ما هذا شأنه فاما أن يكون مبطلا لها لمنافاتها ومزاحمتها على محلها أو مكانها أو لا يكون (والاول) باطل سواء كان المانع المزاحم ضدا أو لم يكن لان هذا لا يكون الا فيما له محل كالاعراض

من المفاحص التي سكت عنها الشرع ولذلك جاء في الحديث لا يزال الناس يتفكرون حتى يقولوا هذا خالق الله فمن خلق الله فقال اذا وجد أحدكم ذلك فذلك محض الايمان وفي بعض طرق الحديث اذا وجد ذلك أحدكم فليقرأ قل هو الله أحد فاعلم ان بلوغ الجمهور الى مثل هذا الطلب هو من باب الوسوسة ولذلك قال فذلك محض الايمان (قال) المسلك الثاني هو ان نقول وجود بلا ماهية الى قوله ما لا مزيد عليه (قلت) هذا الفصل كله مغلطة سفسطائية فان القوم لم يضعوا للاول وجودا بلا ماهية ولا ماهية بلا وجود وانما اعتقدوا أن الوجود في المركب صفة زائدة على ذاته وان هذه الصفة انما استفادها من الفاعل واعتقدوا فيما هو بسيط لا فاعل له ان هذه الصفة فيه ليست زائدة على الماهية وانه ليس له ماهية مغايرة للوجود لا انه لا ماهية له أصلا كما بنى هو كلامه عليه في معاندتهم ولما وضع أنهم يرفعون الماهية وهو كذب أخذ يشنع عليهم فقال ان هذا لو كان معقولا لجاز أن يكون في المعقولات موجود لا حقيقة له يشارك الاول في كونه لا حقيقة له فان القوم لم يضعوا موجودا لا ماهية له باطلاق وانما وضعوا لا ماهية له بصفة ماهيات سائر الموجودات وهذا الوضع هو من مواضع السفسطة لان اسم الماهية مشترك فهذا الوضع وكل مركب على هذا كلام سفسطائي وذلك ان المعدوم لا يتصف بنفي شيء عنه أو بايجابه فهذا الرجل في أمثال هذه المواضع في هذا الكتاب لا يخلو من الشرارة أو الجهل وهو أقرب الى الشرارة منه الى الجهل أو نقول ان هنالك ضرورة داعية الى ذلك وأما قوله ان معنى واجب الوجود صفة ايجابية انه ليس له علة فغير صحيح بل قولنا فيه واجب الوجود هو فيه صفة ايجابية لازمة عن طبيعة ليس لها علة أصلا لا فاعلة من خارج ولا هي جزء منه وأما قوله ان الوجوب ان زاد على الوجود فقد جاءت الكثرة وان لم يزد فكيف يكون هو الماهية والوجود ليس بماهية فكذا ما لا مزيد عليه فان الوجوب ليس صفة زائدة عندهم على الذات وهي بمنزلة قولنا فيه انه ضروري وأزلي وكذلك الوجود اذا فهمنا منه صفة ذهنية لم يكن أمرا زائدا على الذات وأما ان فهمنا منه عرضا كما يقول ابن سينا في الوجود المركب فقد يعسر أن يقال كيف كان البسيط هو نفس الماهية الا أن يقال كيف يعود العلم في البسيط هو نفس العالم وأما ان فهم من الموجود ما يفهم من الصادق فلا معنى لهذه الشكوك وكذلك ان فهم من الموجود ما يفهم من الذات وعلى هذا يصح القول ان الموجود في البسيط هو نفس الماهية (المسئلة التاسعة) في تعجيزهم عن اقامة الدليل على ان الاول ليس بجسم الى قوله أن يكون صانعا (قلت) اما من لا دليل له على أن الاول ليس بجسم الا من طريق انه قد صح عنده ان كل جسم محدث فما أوهى دليله وأبعده من طبيعة المدلول لما تقدم من أن بياناتهم التي بنوا عليها أن كل جسم محدث بيانات مختلفة وما أحرى من جوز مركبا قديما كما حكيته ههنا عن الاشعرية أن يجوز وجود جسم قديم لانه يكون من الاعراض على هذا ما هو قديم وهو التركيب مثلا فيصح برهانهم على ان كل جسم محدث لانهم بنوا ذلك على حدوث الاعراض والقدماء من الفلاسفة ليس يجوزون وجود جسم قديم من ذاته بل من غيره ولذلك لا بد عندهم من موجود قديم بذاته هو الذي صار به الجسم القديم قديما لكن ان نقلنا أقاويلهم في هذا الموضع صارت جدلية فاستبن في مواضعها وأما قوله في الاعتراض على هذا وأما ان ابطلنا الى قوله كان معلولا فانه يريد انه قد تكلم فيما سلف وقال انه لا دليل لهم على أن واجب

أو مكان كالاجسام وقد تبين أن النفس جوهر ليس بجسم ولا جسماني والثاني باطل أيضا فان ما لا يمانع بنفسه اما أن يستدعي وجود ممانع أو لا يستدعي فان لم يستدع فليس ينعدم فانا نعلم قطعا أن العلة المعطية لوجود الشيء اذا كانت باقية ولا مانع من حصول معلولها بمزاحمته على محل أو مكان فلابد أن يكون ذلك الشيء موجودا معها فان استدعى وجود ممانع فذلك محال لان وجود المانع للنفس على المحل أو المكان ممتنع لامتناعهما للنفس فاذا امتنع وجود المانع امتنع وجود ما يقتضي وجوده ولا جائز أن يكون ذلك الغير المعدم للنفس عدميا اذ لو كان عدميا لكان عدم شيء لوجوده مدخل في وجودها لان ما ليس لوجوده مدخل في وجود الشيء لا يوجب عدمه عدم شيء وذلك الشيء لا يجوز أن يكون علتها المقتضية لوجودها لان العلة المقتضية لوجودها هي المبادي المفارقة وهي لا تنعدم لاستلزامه انعدام الواجب ولا العلل الثلاث الباقية لان النفس بسيطة وأثر للموجب ولم يبق الا الشرط وذلك الشرط لا يخلو من أن يكون جوهرا أو عرضا فان كان عرضا فاما أن يكون محله غير النفس أو النفس والكل باطل أما كونه جوهرا فلانا نعلم قطعا أن الجوهر المباين للشيء الذي ليس بعلة له لا يلزم من عدمه عدمه وأما كونه عرضا غير قائم بالنفس فهو أولى من الجوهر في أن لا يكون عدمه معدما لها (وأما كونه عرضا في النفس كالامور الادراكية كالانفعال أن والانفعالات المتعلقة بالبدن فلان عدم هذا العرض اما أن لا يشترط في اعدامه للنفس انقطاع العلاقة بينها وبين البدن أو يشترط فيه ذلك فان لم يشترط فيه ذلك فاولى الاعراض بان نعدم النفس بعدمها هي الاعراض التي تكون كمالا للنفس فيلزم أن لا تبقى النفس العديمة الكمال مع البدن كما لا تبقى بعد موته اذ لا يتصور استقرار وجود الشيء دون شرطه ولو كانت كمالاته

الوجود بذاته لا يكون جسما الا بمعنى واجب الوجود بذاته لا علة له فاعلية فمن أين منعوا وجود جسم لا علة له فاعلية لاسيما اذا وضع جسما بسيطا غير منقسم لا بالكمية ولا بالكيفية وبالجملة مركب قديم لا مركب له وهي معاندة صحيحة لا ينفصل عنها الا باقاويل جدلية وجميع ما في هذا الكتاب لابي حامد على الفلاسفة وللفلاسفة عليه أو على ابن سينا كلها أقاويل جدلية من قبل اشتراك الاسم الذي فيها ولذلك لا معنى للتطويل في ذلك وقوله مجيبا عن الاشعرية القديم من ذاته لا يفتقر الى علة من قبلها كان قديما فاذا وضعنا ما نحن قديما من قبل ذاته ووضعنا الذات علة للصفات فلم تصر الذات قديمة من أجل غيرها (قلت) قد يلزمه أن يكون القديم مركبا من علة ومعلول وان تكون الصفات قديمة من قبل علة وهي الذات فان كان المعلول ليس شرطا في وجوده فالقديم هو العلة فلنقل ان الذات القائمة بذاتها هي الاله وان الصفات معلولة فيلزمهم أن يضعوا أشياء قديمة بذاته وأشياء قديمة بغيرها ومجموع هذه هو الاله وهذا بعينه هو الذي أنكروه على من قال ان الاله قديم بذاته والعالم قديم بغيره أي بالاله وهم يقولون ان القديم واحد وهذا كله في غاية التناقض وأما قوله ان انزال الامر وجود الا موجد له هو مثل انزال مركبا لا مركب له وانزالنا موجودا واحدا بهذه الصفة أو كثيرين مما لا يستحيل في تقدير العقل هو كله كلام مختل فان التركيب لا يقتضي مركبا أيضا يفضي الامر الى مركب من ذاته كما أن العلة ان كانت معلولة فانه يفضي الامر الى علة غير معلولة ولا أيضا اذا أدى البرهان الى موجود لا موجد له أمكن أن يبرهن من هذا أنه واحد وأما قوله انه متى انتفت الماهية انتفى التركيب وان ذلك موجب لاثبات التركيب في الاول فغير صحيح فان القوم لا ينفون الماهية عن الاول وانما ينفون أن يكون هنالك ماهية على نحو الماهية التي في المعلولات وهذا كلام جدلي مماري وقد تقدم من قولنا الاقاويل المقنعة التي تقال في هذا الكتاب على أصول الفلاسفة في بيان ان الاول ليس بجسم وهي أن الممكن يؤدي الى موجود ضروري وانه لا يصدر الممكن عن الضروري الا بواسطة موجود هو من جهة ضروري ومن جهة ممكن وهو الجرم السماوي وحركته الدورية ومن أقنع ما يقال على أصولهم ان كل جسم فقوته متناهية وان هذا الجسم انما استفاد القوة الغير متناهية الحركة من موجود ليس بجسم (قال أبو حامد) مجيبا عن الاعتراض الذي أوجب أن لا يكون الفاعل عند الفلاسفة الا الملك الذي هو مركب من نفس وبدن فان قيل لان الجسم الى قوله والجسم (قلت) اما القول بان الاجسام لا تخلق الاجسام فانه اذا فهم من التخليق التكوين كان الامر الصادق بالضد وذلك انه لا يتكون جسم فيما يشاهد الا عن جسم ولا جسم متنفس الا عن جسم متنفس فانه لا يتكون الجسم المطلق ولو تكون الجسم المطلق لكان التكون من عدم لا بعد عدم ولا تتكون الاجسام المشار اليها الا من أجسام مشار اليها أو عن أجسام مشار اليها وذلك بان ينتقل الجسم من اسم الى اسم ومن حد الى حد فيتغير جسم الماء مثلا الى جسم النار بان ينتقل من جسم الماء الى الصفة التي بانتقالها انتقل عنه اسم الماء وحده الى اسم النار وحدها وذلك يكون ضرورة من جسم فاعل اما مشارك للمتكون بالنوع واما بالجنس المقول بالتواطؤ أو بتقديم وتأخير وهل ينتقل شخص الجسمية المخصوصة بالماء الى شخص الجسمية المخصوصة بالنار فيه نظر وأما قوله ولا يكون الجسم واسطة للنفس في خلق الاجسام ولا في ابداع النفوس فهو قول بني من آراء الفلاسفة على رأي من يرى

ان المعطي لصور الاجسام التي ليست متنفسة وللنفوس هو جوهر مفارق اما عقل واما نفس مفارقة وانه ليس يمكن ان يعطي ذلك جسم متنفس ولا غير متنفس فانه اذا وضع هذا وضع ان السماء جسم متنفس لم يمكن فيها أن تعطي صورة من هذه الصور الكائنة الفاسدة لا نفسا ولا غيرها فان النفس التي في الجسم انما تفعل بوساطة الجسم وما يفعل بوساطة الجسم فليس يوجد عنه لا صورة ولا نفس اذ كان ليس من شأن الجسم ان يفعل صورة جوهرية لا نفسا ولا غيرها وهو شبيه بقول أفلاطون في الصور المجردة عن المادة التي يقول بها وهذا هو مذهب ابن سينا وغيره من فلاسفة الاسلام وحجتهم أن الجسم انما يفعل في حرارة أو برودة أو رطوبة أو يبوسة وهذه هي أفعال الاجسام السماوية عندهم فقط وأما الذي يفعل الصور الجوهرية وبخاصة المتنفسة فهو موجود مفارق وهو الذي يسمونه واهب الصور وقوم من الفلاسفة يرون عكس هذا ويقولون ان الذي يفعل الصور في الاجسام هي أجسام ذوات صور مثلها اما بالنوع واما بالجنس أما بالنوع فالاجسام الحية هي تفعل أجساما حية على ما يشاهد من الحيوانات التي يلد بعضها بعضا وأما بالجنس فلا يتولد عن ذكر وأنثى فالاجرام السماوية عندهم هي التي تعطيها الحياة لانها حية ولهؤلاء حجة غير المشاهدة ليس هذا موضع ذكرها ولذلك اعترض أبو حامد عليهم فقال ولم لا يجوز أن يكون في النفوس نفوس تختص بخاصية تتهيأ بها أن توجد الاجسام وغير الاجسام يريد ولم لا يجوز أن يكون في النفوس التي هي في الاجسام نفوس تختص بتوليد سائر الصور المتنفسة وغير المتنفسة وما أغرب تسليم أبي حامد أن المشاهدة معدومة في تكون جسم عن جسم وليس المشاهدة غير هذا وأنت ينبغي أن تفهم أنه متى حدت أقاويل الفلاسفة من الصنائع البرهانية عادت أقاويل جدلية ولابد أن تكون مشهورة أو منكرة غريبة ان لم تكن مشهورة والعلة في ذلك ان الاقاويل البرهانية انما تتميز من الاقاويل الغير البرهانية اذا اعتبرت بجنس الصناعة الذي فيه النظر فما كان منها داخلا في حد الجنس أو الجنس داخلا في حده كان قولا برهانيا وما لم يظهر فيه ذلك كان قولا غير برهاني وذلك لا يمكن الا بعد تحديد طبيعة ذلك الجنس المنظور فيه وتحديد الجهة التي من قبلها توجد المحمولات الذاتية لذلك الجنس من الجهة التي لا توجد لها وتحفظ في تقرير تلك الجهة في قول من الاقاويل الموضوعة في تلك الصناعة بان تحضر أبدا نصب العين فمتى وقع في النفس ان القول جوهري لذلك الجنس أو لازم من لوازم جوهره صح القول وأما متى لم تخطر هذه المناسبة بذهن الناظر أو خطرت خطورا ضعيفا فان القول ظن لا يقين ولذلك كان الفرق بين البرهان والظن الغالب في حق العقل أدق من الشعر عند البصر وأخفى من النهاية التي بين الظل والضوء وبخاصة في الامور المادية عند قوم عمي لاختلاط ما بالذات فيها مع ما بالعرض ولذلك ما نرى ان ما فعل أبو حامد من نقل مذاهب الفلاسفة في هذا الكتاب وفي سائر كتبه وابرازها لمن لم ينظر في كتب القوم على الشروط التي وضعوها انه مغير لطبيعة ما كان من الحق في أقاويلهم أو صارف أكثر الناس عن جميع أقاويلهم فالذي صنع من هذا الشر عليه أغلب من الخير في حق الحق ولذلك علم الله ما كنت أنقل في هذه الاشياء قولا من أقاويلهم ولا أستجيز ذلك لولا هذا الشر اللاحق للحكمة وأعني بالحكمة النظر في الاشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان (قال أبو حامد) محتجا عن الفلاسفة فان قيل الجسم الاقصى أو الشمس الى قوله ليس

النفس شرطا في وجودها الكانت الاعراض المضادة لكمالها الجديرة بان تعدمها او تبطلها كالجهل المركب والانفعالات عن البدن فيلزم أن لا تبقى نفس شريرة مع وجود هذه الاعراض المنافية للاعراض المكملة لها الا في حال تعلقها بالبدن ولا في حال عدم تعلقها به والواقع خلاف ذلك وان اشترط في كون العرض القائم بها معدما لها انقطاع العلاقة بينها وبين البدن فعلاقة النفس بالبدن ليست علاقة حلول العرض في الموضوع او الصورة في المادة أو الجسم في المكان بل هذه العلاقة اضافة تابعة لوجود النفس وتغير الاضافة لا يوجب تغيرا في الشيء الذي هي له فلا يكون انقطاعها مبطلا للنفس واذا لم يكن انقطاع هذه العلاقة مدخل في عدم النفس على تقدير جوازه لم يكن اعدام تلك الاعراض لها بسبب انقطاع العلاقة بل لذاتها فلما كان يختلف تأثيرها في ذلك الابطال بوجود العلاقة وعدمها فيعود هذا القسم الى قسم عدم اشتراط قطع العلاقة وقد تبين بطلانه (وجوابه) أن يقال انه يجوز ان يكون المعدم وجوديا ويكون اعدامه بالمانعتها ومزاحمتها اما على محلها أو مكانها (قولهم) وقد تبين ان النفس جوهر ليس بجسم ولا جسماني (قلنا) قد عرفت انه لم يتبين بأدلتهم ما ذكروه لعدم تمام شيء من تلك الادلة ولو سلم لكن لا نسلم ان المعدم الغير المانع على المحل أو المكان لو لم يستدع وجود مانع على المحل أو المكان لا يكون معدما (قولهم ان العلة المعطية لوجود الشيء اذا كانت باقية ولا مانع من حصول معلولها بمزاحمته على محل أو مكان ولابد أن يكون موجودا) ممنوع وانما يكون كذلك لو كان المانع منحصرا في المانع على المحل أو المكان وهو ممنوع ولا نسلم انه لو كان عدميا لكان عدم شيء لوجوده مدخل في وجودها لجواز أن يكون أمرا معدوما في نفسه لا عدما لشيء آخر (والتفصيل فيه) ان العدمي والوجودي قد يقالان بمعنى الموجود والمعدوم وقد يقال الوجودي لما يكون ثبوته للموصوف بوجوده له كالبياض والسواد والعدمي بخلافه كالامكان والحدوث وقد يقال العدمي لما اعتبر في مفهومه العدم والوجودي

بجسم أصلا (قلت) ماأغرب كلام هذا الرجل فى هذا الموضع فانه وجه على الفلاسفة اعتراضا بانهم لا يقدرون على اثبات صانع سوى الجرم السماوى اذ كانوا يحتاجون فى ذلك الى الجواب باصل لا يعتقدونه وانما يعتقده المتكلمون وهو قولهم ان كون السماء بمقدار محدود دون سائر المقادير التى كان يمكن أن يكون عليها السماء هو لعلة مخصصة والمخصص قد يكون قديما فان هذا الرجل قد غالط فى هذا المعنى أو غلط فان التخصيص الذى لزمته الفلاسفة غير التخصيص الذى ارادته الاشعرية وذلك ان التخصيص الذى تريده الاشعرية انما هو تمييز الشئ اما من مثله واما من ضده من غير ان يقتضى ذلك حكمة فى نفس ذلك الشئ فاضطرت الى تخصيص أحد المتقابلين والفلاسفة فى هذا الموضع انما ارادوا بالمخصص الذى اقتضته الحكمة فى المصنوع وهو السبب الغائى فانه ليس عند الفلاسفة كمية فى موجود من الموجودات ولا كيفية الا وهى الغاية فى الحكمة التى لا تخلو من أحد الامرين اما أن يكون ذلك أمرا ضروريا فى طباع فعل ذلك الموجود واما أن يكون فيه من جهة الافضل فانه لو كان عندهم فى المخلوقات كمية أو كيفية لا تقتضى حكمة لكانوا قد نسبوا الصانع الخالق فى الاول ذلك الى ما لا يجوز نسبته الى الصناع المخلوقين الا على جهة الذم لهم وذلك انه لا عيب أشد من أن يقال ومن نظر الى مصنوع ما فى كمية أو كيفية لم اختار صانع هذا المصنوع هذه الكمية وهذه الكيفية دون سائر الكميات ودون سائر الكيفيات الجائزة فيه فيقال لانه أراد ذلك لا لحكمة وعبرة فى المصنوع وكلها متساوية فى غاية هذا المصنوع الذى صنعه الصانع من أجله أعنى من أجل فعله الذى هو الغاية وذلك ان كل مصنوع فانما يعمل من أجل شئ ما وذلك الشئ لا يوجد صادرا عن ذلك المصنوع الا وذلك المصنوع مقدر بكمية محدودة وان كان لها عوض فى بعض المصنوعات واجبة محدودة ولو كان أى موضوع اتفق يقتضى أى فعل اتفق لما كانت ههنا حكمة أصلا فى مصنوع من المصنوعات ولما كانت ههنا صناعة أصلا ولكانت كميات المصنوعات وكيفياتها راجعة الى هوى الصانع وكان كل انسان صانعا أو نقول ان الحكمة انما هى فى صنع المخلوق لا فى صنع الخالق نعوذ بالله من هذا الاعتقاد فى الصانع الاول بل نعتقد أن كل ما فى العالم فهو لحكمة وان قصرت عن كثير منها عقولنا وان الحكمة الصناعية انما فهمها العقل من الحكمة الطبيعية فان كان العالم مصنوعا واحدا فى غاية الحكمة فههنا ضرورة حكيم واحد هو الذى افتقرت الى وجوده السموات والارضون ومن فيها فانه ما من أحد يقدر أن يجعل المصنوع من الحكمة العجيبة علة نفسه فالقوم من حيث ارادوا أن ينزهوا الخالق الاول أبطلوا الحكمة فى حقه وسلبوه أفضل صفاته (المسئلة العاشرة) فى بيان تعجيزهم عن اقامة الدليل على أن للعالم صانعا وعلة وان القول بالدهر لازم لهم (قال أبو حامد) فنقول ان من ذهب الى ان كل جسم فهو حادث الى قوله وهى قديمة (قلت) الفلاسفة تقول ان من قال ان كل جسم محدث وفهم من الحدوث الاختراع من لا موجود أى من العدم فقد وضع معنى من الحدوث لم يشاهده قط وهذا يحتاج ضرورة الى برهان فاما ما حل عليهم من الاعتراضات فى هذا القول حتى الزمهم القول بالدهر فقد قلنا الجواب عن ذلك فيما سلف فلا معنى للاعادة وجملة الامر ان الجسم عندهم سواء كان محدثا أو قديما ليس مستقلا فى الوجود بنفسه وهى عندهم فى الجسم القديم واجبة على نحو ما هى عليه فى الجسم المحدث الا

بخلافه وقد يقال العدمى بمعنى العدم فيكون الوجودى فى مقابلته بمعنى الوجود (فان أريد) بالوجودى والعدمى المعنى الاول فاذكرناه من المنع متجه وكذا ان اريد بهما المعنى الثانى مع انه لا انحصار للاشياء فيهما بهذا المعنى فلا يلزم من عدم كون المعدم وجوديا كونه عدميا بهذا المعنى انتفاء المعدم راسا وكذا يتجه المنع المذكور ان أريد المعنى الثالث اذ لا يلزم من اعتبار العدم فى مفهوم الشئ ان يكون ذلك الشئ عدم الامر (وان أريد) المعنى الرابع فلا انحصار فيهما بهذا المعنى فيجوز ان يكون المعدم أمرا آخر غير الوجود

والعدم مع ان ما ذكر فى بيان كون المعدم غير وجودى لا يناسب هذا المعنى (وان أريد) بالوجودى الوجود وبالعدمى العدم كما يتبادر من سياق الكلام فلا انحصار أيضا (ولا نسلم) ان الجوهر المباين للشئ الذى ليس بعلة له لا يلزم من عدمه عدمه وهذه المقدمة انما تثبت اذا ثبت ان الجوهر المباين للشئ الذى ليس بعلة له لا يكون شرطا فاثباتها بها دور ويمكن المناقشة فيه ولا نسلم ان العرض الغير القائم بالنفس أولى من الجوهر المباين فى أن لا يكون عدمه معدما لها ثم قوله فان لم يشترط فيه ذلك فأولى الاعراض بان تعدم النفس بعدمها هى الاعراض التى تكون كمالا للنفس كلام خطابى بل شعرى لا يقوم لاثباته شبهة فضلا عن حجة وأيضا لم لا يجوز ان يكون البدن شرطا لوجود النفس من المبدا بحيث يلزم من انتفائه انتفاء النفس قطعا كما جاز كون البدن ببعض حالاته معدما لوجود النفس من المبدا وما الدليل على ان العلاقة بينهما اضافة تابعة لوجود النفس ان فقط وهو التدبير والتصرف فيه هذا كله اذا جرينا معهم على أصلهم من نفى القادر المختار (وأما على أصلنا) فالمبدأ المختار يعدم بمجرد ارادته (والقول) بان العدم نفى محض لا يصلح أثرا للمختار قد عرفت ضعفه فيما مر (وثانيهما) انها لو كانت قابلة للفناء لكانت قبل الفناء باقية بالفعل وفاسدة بالقوة لان كل موجود يبقى زمانا ويكون من شأنه أن يفسد كان بالضرورة قبل فساده باقيا

ان الدليل لا يساعد كيفية وجودها فى القديم كما يساعد فى الجسم المحدث ولذلك لما أراد ارسطو ان يبين كون الارض مستديرة نظرا ثم الى ادلة محدثة ليتصور العقل منها العلة ثم ينقلها الى الازلية وذلك فى المقالة الثانية من السماء والعالم ولما أتى بالشناعات التى تلزم الفلاسفة أخذ يجيب عنهم وهو معاند لاجوبتهم فقال كل ما لا علة له الى قوله هؤلاء (قلت) كل هذا قد وقع الجواب عنه والتعريف بمرتبته من الاقاويل التصديقية ولا معنى لاعادة الكلام فى ذلك وأما الدهرية فالحس هو الذى اعتمدت عليه وذلك أنه لما انقطعت الحركات عندها بالجرم السماوى وانقطع به التسلسل ظنت انه قد انقطع بالمعقول ما انقطع بالحس وليس كذلك وأما الفلاسفة فانهم اعتبروا الاسباب حتى انتهت الى الجرم السماوى ثم اعتبروا الاسباب المعقولة فافضى بهم الامر الى موجود ليس بمحسوس هو علة ومبدأ للموجود المحسوس وهو معنى قوله تعالى وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض الآية وأما الاشعرية فانهم جحدوا الاسباب المحسوسة أى لم يقولوا بكون بعضها أسبابا لبعض وجعلوا علة الموجود المحسوس موجودا غير محسوس بنوع من الكون غير مشاهد ولا محسوس وأنكروا الاسباب والمسببات وهو نظر خارج عن الانسان بما هو انسان (قال أبو حامد) معاندا للفلاسفة فى قولهم فان قيل ان الدليل على ان الجسم الى قوله لا أصل له (قلت) قد تقدم من قولنا انه اذا فهم من واجب الوجود ما ليس له علة وفهم من ممكن الوجود ما له علة لم تكن قسمة الموجود بهذين الفصلين فان للخصم أن يقول ليس كما ذكر بل كل موجود لا علة له لكن اذا فهم من واجب الوجود الموجود الضرورى ومن الممكن الممكن الحقيقى أفضى الامر ولا بد الى موجود لا علة له وهو أن يقال ان كل موجود فاما أن يكون ممكنا أو ضروريا فان كان ممكنا فله علة فان كانت تلك العلة من طبيعة الممكن تسلسل الامر فيقطع التسلسل بعلة ضرورية ثم يسأل فى تلك العلة الضرورية اذا جوزنا أيضا ان من الضرورى ما له علة وما ليس له علة فان وضعت العلة من طبيعة الضرورى الذى له علة لزم التسلسل وانتهى الامر الى علة ضرورية ليس لها علة وانما أراد ابن سينا أن يطابق بهذه القسمة رأى الفلاسفة فى الموجودات وذلك ان الجرم السماوى عند الجميع من الفلاسفة هو ضرورى بغيره وأما هل الضرورى بغيره فيه امكان بالاضافة الى ذاته ففيه نظر ولذلك كانت هذه الطريقة مختلة اذا سلك فيها هذا المسلك فاما مسلكه بها فهو مختل ضرورة لانه لم يقسم الموجود أولا الى الممكن الحقيقى والضرورى وهى القسمة المعروفة بالطبع للموجودات (ثم قال أبو حامد) مجيبا للفلاسفة فى قولهم على ان الجسم ليس بواجب الوجود بذاته لكونه له أجزاء هى علته فان قيل لا يمكن ان الجسم الى قوله أصلا (قلت) هذا القول لازم لزوما لا شك فيه لمن سلك طريقة واجب الوجود فى اثبات موجود ليس بجسم وذلك ان هذه الطريقة لم تسلكها القدماء وانما أول من سلكها فيما أتانا ابن سينا وقد قال انها أشرف من طريقة القدماء وذلك ان القدماء انما صاروا الى اثبات موجود ليس بجسم هو مبدأ الكل من أمور متأخرة وهى الحركة والزمان وهذه الطريقة تفضى اليه فيما زعم أعنى الى اثبات موجود بالصفة التى أثبتها القدماء من النظر فى طبيعة الموجود بما هو موجود ولو اقتضت لكان ما قال صحيحا لكنها ليست تقتضى وذلك ان واجب الوجود بذاته اذا وضع موجودا فغاية ما ينتفى عنه أن يكون مركبا من مادة وصورة وبالجملة أن يكون له حد فاذا وضع موجودا مركبا من أجزاء قديمة من شأنها أن يتصل بعضها ببعض كالحال فى العالم

بالفعل وفاسدا بالقوة أى له استعداد الفساد ولا بد لذلك الاستعداد من محل يقوم به ولا يجوز أن يكون ذلك المحل هو النفس لانها لا تبقى عند الفساد وما هو محل لاستعداد الفساد هو قابل للفساد والقابل يجب وجوده عند حصول المقبول ليكون متصفا به والا لم يكن قابلا له فيلزم أن يكون للنفس أمر مغاير لها يكون محلا لاستعداد فسادها وأما محل لها أيضا كالمادة للصورة أو جزء منها محل للجزء الآخر كالمادة للجسم وعلى التقديرين يلزم كونها مادية اما مركبة من المادة والصورة وأما حالة فى المادة فلا تكون النفس مجردة هذا خلف (فان قلت) النفس حادثة فلا بد لها من استعداد قبل حدوثها ومن محل يقوم به ذلك الاستعداد ولم لا يجوز أن يكون ما هو محل لاستعداد وجودها محلا لاستعداد عدمها (قلت) كون الشئ محلا لاستعداد وجود ما هو مباين القوام له أو لاستعداد عدمه غير معقول بل الشئ انما يكون محلا لاستعداد وجود ما هو متعلق القوام به أى مستعدا لوجوده له ومحلا لاستعداد فساده أى مستعدا لعدمه عنه كالجسم فانه محل لاستعداد وجود السواد وهو تهيؤه لوجوده فيه بحيث يكون متصفا به حال وجوده فيه وكذا محل لاستعداد عدمه وهو تهيؤه لعدمه عنه بحيث يكون متصفا بعدمه عنه اذا فسد باقيا بعينه فالنفس الناطقة وان كانت مجردة فى ذاتها لكنها متعلقة بالبدن تعلق التدبير والتصرف لاستكمال كمالاتها بواسطته فيكون البدن محلا لاستعداد تعلقها به وتصرفها فيه ولما توقف تعلقها به على وجودها فى نفسها كان هذا الاستعداد منسوبا أولا وبالذات الى تعلقها أعنى وجودها من حيث انها متعلقة به وثانيا وبالعرض الى وجودها فى نفسها فهذا الاستعداد كاف لفيضان الوجود عليها متعلقة به ولا حاجة فى ذلك الى استعداد منسوب أولا وبالذات الى وجودها فى نفسها ليمتنع قيامه بالبدن لانها من حيث وجودها فى نفسها له مباينة له والشئ لا يكون مستعدا لما هو مباين له وكما جاز أن يكون البدن له محلا

لاستعداد تعلقها به كذلك يجوز أن يكون محلا لاستعداد انقطاع تعلقها به اذا خرج عن المزاج الصالح لان يكون محلا لتدبيرها
وتصرفها لكن لما لم يترتب انقطاع تدبيرها على عدمها في نفسها لم يكن هذا الاستعداد منسوبا الى عدمها في نفسها الا بالذات ولا
بالعرض فظهر الفرق بين استعداد حدوثه واستعداد عدمه وان الاول يجوز قيامه بالبدن دون الثاني (والجواب) اما اولا فلم ان القابل
للفساد يجب وجوده عند حصول

الفساد فانه ليس معنى قبول الشئ للعدم والفساد ان ذلك الشئ يبقى متحققا ويحل فيه
الفساد على قياس قبول
الجسم للاعراض الحالة
فيه بل معناه أن ذلك الشئ
ينعدم في الخارج بطريان
الفساد واذا حصل ذلك
الشئ في العقل وتصور
العقل معه العدم الخارجي
كان العدم الخارجي قائما
به في العقل على معنى انه
يتصف به في حد نفسه في
العقل لا في الخارج اذ ليس
في الخارج شئ وقبول
عدم قائم بذلك الشئ فيجوز
أن يكون استعداد
فسادها قائما به فلا يلزم
كون النفس مادية (ولو
سلم) أن القابل للفساد
يجب وجوده عند حصول
الفساد) ولكن لا نسلم انه
يلزم منه كون النفس
مادية وانما يلزم ذلك لو كان
محل استعداد فسادها
جسما أو مادة جسمية وهو
ممنوع ولم لا يجوز أن يكون
مجردا قائما بنفسه أو محلا
للنفس أو جزء منها محلا
لجزئها الآخر (لا يقال)
اذا كان ذلك المحل الباقي
مجردا قائما بنفسه كانت
عاقلة لما ثبت ان كل مجرد
قائم بنفسه عاقل وكانت
هي النفس لا محلا للنفس
ولا جزء منها محلا لجزئها الآخر اذ لا معنى للنفس الا الجوهر العاقل المتعلق بالبدن هذا خلف ومع ذلك فنقول
فالمطلوب حاصل وهو بقاء جوهر مجرد عاقل بعد فناء البدن (لانا نقول) لا نسلم ان كل جوهر مجرد قائم بنفسه عاقل (ولو سلم) فلا
نسلم لزوم كونها هي النفس فان النفس هي التي يشار اليها بانا وتكون مدبرة فيه لا مجرد الجوهر العاقل المتعلق بالبدن أي تعلق كان
ويجوز أن يكون المشار اليه بانا والمدبر في البدن مركبين من جوهرين أحدهما حال في الآخر ويكون كل منهما عاقلا مع انه لا يكون

وأجزائه صدق على العالم وأجزائه انه واجب الوجود هذا كله اذا سلمنا ان ههنا موجودا هو واجب
الوجود وقد قلنا نحن ان الطريقة التي سلكها في اثبات موجود بهذه الصفة ليست برهانية ولا يفضي
بالطبع اليه الاعلى النحو الذي قلناه وأكثر ما يلزم هذا القول أعني ضعف هذه الطريقة عند من يضع
ان ههنا جسما بسيطا غير مركب من مادة وصورة وهو مذهب المشائين لان من يضع مركبا قديما من
أجزاء بالفعل فلا بد أن يكون واحدا بالذات وكل واحد في شئ مركب فهو من قبل واحد بنفسه أعني
بسيطا ومن قبل هذا الواحد صار العالم واحدا ولذلك يقول الاسكندر انه لا بد أن يكون ههنا قوة روحانية
سارية في أجزاء العالم كما يوجد في أجزاء الحيوان الواحد قوة تربط أجزاءه بعضها ببعض والفرق ههنا
أن الرباط الذي في العالم قديم من قبل ان الرابط قديم والرباط الذي بين أجزاء الحيوان ههنا كائن فاسد
بالشخص غير كائن ولا فاسد بالنوع من قبل الرباط القديم من قبل انه لم يمكن فيه أن يكون غير كائن ولا
فاسد بالشخص كالحال في العالم فتدارك الخالق تعالى هذا النقص الذي لحقه بهذا النوع من التمام
الذي لا يمكن فيه غيره كما يقوله أرسطاطاليس في كتاب الحيوان وقد رأينا في هذا الوقت كثيرا من
أصحاب ابن سينا لموضع هذا الشك قد تأولوا على ابن سينا هذا الرأي وقالوا انه ليس يرى ان ههنا
مفارقا وقالوا ان ذلك يظهر من قوله في واجب الوجود في مواضع وانه المعنى الذي أودعه في فلسفته
المشرقية قالوا وانما سماها فلسفة مشرقية لانها مذهب أهل المشرق فانهم يرون ان الآلهة عندهم
هي الأجرام السماوية على ما كان يذهب اليه وهم مع هذا يضعفون طريق ارسطو في اثبات المبدا
الاول من طريق الحركة وأما نحن فقد تكلمنا في هذه الطريقة غير ما مرة وبينا الجهة التي منها يقع
اليقين وحللنا جميع الشكوك الواردة عليها وتكلمنا أيضا على طريقة الاسكندر في ذلك أعني الذي
اختاره في كتابه الملقب بالمبادي وذلك انه يظن انه عدل عن طريقة ارسطو الى طريقة أخرى لكنها
مأخوذة من المبادي التي بينها ارسطو وكلتا الطريقتين صحيحة لكن الطريقة الأشهر في ذلك هي
طريقة ارسطاطاليس ولكن اذا حققت طريقة واجب الوجود عندي على ما أضعه كانت حقا وان
كان فيها اجمال يحتاج الى تفصيل وهو ان يتقدم العلم بأصناف الممكنات الوجود في الجوهر والعلم
بأصناف الواجبة الوجود في الجوهر وهذه الطريقة هي ان نقول ان الممكن الوجود في الجوهر
الجسماني يجب أن يتقدمه واجب الوجود في الجوهر الجسماني وواجب الوجود في الجوهر الجسماني
يجب أن يتقدمه واجب الوجود باطلاق وهو الذي لا قوة فيه أصلا لا في الجوهر ولا في غير ذلك من
أنواع الحركات وما هو كذلك فليس بجسم ٭ مثال ذلك أن الجرم السماوي قد ظهر من أمره انه واجب
الوجود في الجوهر الجسماني والا لزم أن يكون هنالك جسم أقدم منه وظهر من أمره انه ممكن الوجود
في الحركة التي في المكان فوجب أن يكون المحرك له واجب الوجود في الجوهر والا يكون فيه قوة أصلا
لا على حركة ولا على غيرها ولا يوصف بحركة ولا سكون ولا بغير ذلك من أنواع التغيرات وما هو
بهذه الصفة فليس بجسم أصلا ولا قوة في جسم وأجزاء العالم الازلية انما هي واجبة الوجود في الجوهر
اما بالكلية كالحال في اسطقسات الاربع واما بالشخص كالحال في الاجرام السماوية (المسئلة الحادية
عشر) في تعجيز من يرى منهم ان الاول يعلم غيره ويعلم الاجناس والانواع بنوع كلي (قال أبو حامد)

شئ منهما النفس فلا يلزم مطلوبهم لان مطلوبهم بقاء النفس بعد البدن لا بقاء جوهر مجرد ما قابل بعد البدن مطلقا (والامام) حجة الاسلام الغزالي قرر الوجه الثاني بأن كل ما ينعدم بعد الوجود فامكان انعدامه سابق على انعدامه كما ان ما يحدث بعد العدم فامكان وجوده سابق على وجوده وكما أن امكان الوجود وصف اضافي لا يقوم الا بشئ يكون امكانا بالاضافة اليه كذلك امكان العدم وصف اضافي لا يقوم الا بشئ يكون امكانا بالاضافة اليه وكما ان الشئ الذي يكون محلا لامكان وجود ما يحدث قابل للوجود الطارئ على معنى انه يكون وجود ذلك الحادث فيه كذلك الشئ الذي يكون محلا لامكان عدم ما ينعدم قابل للعدم الطارئ على معنى أن عدم الامر المنعدم يكون عنه والقابل يجب اجتماعه مع المقبول والامر الذي ينعدم لا يبقى مع العدم فتعين أن يكون فيه أمر يقبل العدم الطارئ ويكون هو حامل امكان ذلك العدم قبل طريان العدم فيلزم تركب النفس من حامل امكان العدم والمنعدم عنه مع ان النفس بسيطة لا تركب فيها وان فرض فيها تركب فنحن ننقل الكلام الى المادة التي هي الاصل الاول اذ لابد أن تنتهي الى أصل لا يكون فيه تركب والا لزم تركبها من أمور غير متناهية فتحيل العدم على ذلك الاصل وهو المسمى بالنفس (ثم قال) ويمكن تفهيم هذا بصيغة أخرى وهو أن قوة الوجود للشئ تكون قبل وجود الشئ ولا يجامعه فان قوة الابصار للسواد مثلا موجودة في العين قبل ابصار السواد بالفعل فاذا حصل ابصار السواد بالفعل لم تكن قوة ابصار ذلك السواد موجودة عند وجود ذلك الابصار ولو انعدم الشئ البسيط لكان امكان العدم حاصلا لذلك الشئ قبل العدم وهو المراد بالقوة وامكان الوجود أيضا حاصل قبل العدم فان ما أمكن عدمه ليس بواجب الوجود فهو ممكن الوجود فيجتمع في الشئ الواحد قوة وجود نفسه مع حصول وجوده بالفعل وذلك يؤدي الى أن يكون الشئ بالقوة والفعل معا وهما متناقضان (ثم قال رحمه الله تعالى) ردا على ما ذكره من الدليل

فنقول أما المسلمون الى قوله لاحداث العالم (قلت) هذا القول انما قدمه توطئة ليقاس بينه وبين قول الفلاسفة في العلم القديم لكون هذا القول اقنع في بادئ الرأي من قول الفلاسفة وذلك أن المتكلمين اذا حقق قولهم وكشف أمرهم مع من ينبغي أن يكشف ظهر أنهم انما جعلوا الاله انسانا أزليا وذلك انهم شبهوا العالم بالمصنوعات التي تكون عن ارادة الانسان وعلمه وقدرته فلما قيل لهم انه يلزم أن يكون جسما قالوا انه أزلي وان كل جسم محدث فلزمهم أن يضعوا انسانا غير مادة فعالا لجميع الموجودات فصار هذا القول قولا مثاليا شعريا والاقوال المثالية مقنعة جدا الا انها اذا تعقبت ظهر اختلالها وذلك انه لا شئ أبعد من طباع الموجود الكائن الفاسد من طباع الموجود الأزلي واذا كان ذلك كذلك لم يصح ان يوجد نوع واحد يختلف بالازلية وعدم الازلية كما يختلف الجنس الواحد في الفصول المقسمة له وذلك ان تباعد الأزلي من المحدث أبعد من تباعد الانواع بعضها مع بعض فكيف يصح أن ينتقل الحكم من الشاهد الى الغائب وهما في غاية المضادة واذا فهم معنى الصفات الموجودة في الشاهد وفي الغائب ظهر انها باشتراك الاسم اشتراكا لا يصح معه النقلة من الشاهد الى الغائب وذلك ان الحياة الزائدة على العقل في الانسان ليس تنطلق على شئ الا على القوة المحركة في المكان عن الارادة وعن الادراك الحاصل عن الحواس والحواس ممتنعة على البارى تعالى وأبعد من ذلك الحركة في المكان وأما المتكلمون فانهم يضعون حواس للبارى تعالى من غير حاسة وينفون عنه الحركة باطلاق فاذن اما أن لا يثبتون للبارى تعالى معنى الحياة الموجودة للحيوان التي هي شرط في وجود العلم للانسان واما أن يجعلوها هي نفس الادراك كما تقول الفلاسفة ان الادراك والعلم في الأول هما نفس الحياة وأيضا فان معنى الارادة في الحيوان هي الشهوة الباعثة على الحركة وهي في الحيوان عارضة لتمام ما ينقصه في ذاتها والبارى تعالى محال أن يكون عنده شهوة لمكان شئ ينقصه في ذاته حتى يكون سببا للحركة والفعل اما في نفسه واما في غيره فكيف يتخيلوا ارادة أزلية هي سبب لفعل محدث من غير أن تزيد الشهوة في وقت الفعل أو كيف يتخيلوا ارادة وشهوة حالها قبل الفعل وفي وقت الفعل وبعد الفعل حال واحدة دون أن يلحقها تغير وأيضا الشهوة من حيث هي سبب للحركة والحركة لا توجد الا في جسم فالشهوة لا توجد الا في جسم متنفس فانه ليس معنى الارادة في الأول عند الفلاسفة الا أن فعله قد صادر عن علم فالعلم من جهة ما هو علم بالضدين ممكن أن يصدر عنه كل واحد منهما وبصدور الافضل من الضدين دون الآخر عن العالم بهما يسمى العالم فاضلا ولذلك يقولون في البارى تعالى ان الاخص به ثلاث صفات وهو كونه عالما فاضلا قادرا ويقولون ان مشيئته جارية في الموجودات بحسب علمه وان قدرته لا تنقص عن مشيئته كما تنقص في البشر هذا كله قول الفلاسفة في هذا الباب واذا أوردوا هذا كما أوردناه بهذه الحجج كان قولا مقنعا لا برهانيا وعليك أن تنظر في هذه الاشياء ان كنت من أهل السعادة التامة في مواضعها من كتب البرهان ان كنت ممن تعلمت الصنائع التي قبلها البرهان فان الصنائع البرهانية أشبه شئ بالصنائع العملية وذلك انه كما لا يمكن من كان من غير أهل الصناعة ان يعمل فعل الصناعة كذلك ليس يمكن من لم يتعلم صنائع البرهان ان يعمل فعل صناعة البرهان وهو البرهان بعينه بل هذه الصناعة أحرى بذلك من سائر الصنائع وانما خالف القول في هذا العمل لان

العمل هو فعل واحد فلا يصدر ضرورة الا عن صاحب الصناعة وأصناف الاقاويل كثيرة فيها برهانية وغير برهانية والغير البرهانية لما كانت تتأتى بغير صناعة ظن بالاقاويل البرهانية انها تتأتى بغير صناعة وذلك غلط كبير ولذلك ما كان من مواد الصنائع البرهانية ليس يمكن فيها قول غير القول الصناعي لم يمكن فيها قول الا لصاحب الصناعة كالحال في صنائع الهندسة ولذلك كل ما وضعنا في هذا الكتاب فليس هو قولا صناعيا برهانيا وانما هو أقوال غير صناعية بعضها أشد اقناعا من بعض فعلى هذا ينبغي أن يفهم ما كتبناه هنا ولذلك كان هذا الكتاب أحق باسم التهافت من الفرقتين جميعا وهذا كله تعد على الشريعة وفحص عما لم تأمر به شريعة لكون قوى البشر مقصرة عن هذا وذلك انه ليس كل ما سكت عنه الشرع من العلوم يجب أن يفحص عنه ويصرح للجمهور بما أدى اليه النظر انه من عقائد الشرع فانه يتولد عن ذلك مثل هذا التخليط العظيم فينبغي أن يمسك من هذه المعاني كل ما سكت عنه الشرع ويعرف الجمهور ان عقول الناس مقصرة عن الخوض في هذه الاشياء ولا يتعدى التعليم الشرعي المصرح به في الشرع اذ هو التعليم المشترك للجميع الكافي في بلوغ ذلك وذلك انه كما ان الطبيب انما يفحص من أمر الصحة على القدر الذي يوافق الاصحاء في حفظ صحتهم والمرضى في ازالة مرضهم كذلك الامر في صاحب الشرع فانه انما يعرف الجمهور من الامور بمقدار ما تحصل لهم به سعادتهم وكذلك الحال في الامور العملية ولكن الفحص في الامور العملية عما سكت عنه الشرع أتم وخاصة في المواضع التي يظهر انها من جنس الاعمال التي فيها حكم شرعي ولذلك اختلف الفقهاء في هذا الجنس فمنهم من نفى القياس وهم الظاهرية ومنهم من أثبته وهم أهل القياس وهذا بعينه هو لاحق في الامور العملية وأهل الظاهرية في الامور العملية أسعد من الظاهرية في الامور العلمية والسائل من المتخاصمين في أمثال هذه الاشياء ليس يخلو أن يكون من أهل البرهان أو لا يكون فان كان من أهل البرهان تكلم عنه على طريقة البرهان وعرف أن هذا النحو من التكلم هو خاص بأهل البرهان وعرف بالمواضع التي نبه الشرع أهل هذا الجنس من العلم على ما أدى اليه البرهان وان لم يكن من أهل البرهان فلا يخلو أن يكون مؤمنا بالشرع أو كافرا فان كان مؤمنا عرف أن التكلم في مثل هذه الاشياء حرام بالشرع وان كان كافرا لم يبعد على أهل البرهان معاندته بالحجج القاطعة له هكذا ينبغي أن يكون حاصل صاحب البرهان في كل شريعة وبخاصة شريعتنا هذه الالهية التي ما من مسكوت عنه فيها من الامور العلمية الا وقد نبه الشرع على ما يؤدي اليه البرهان فيها وسكت عنها في التعليم العام واذ قد تقرر هذا فنرجع الى ما كنا بسبيله مما دعت اليه الضرورة والاذاية العالم والشاهد والمطالع اياما كنا نستجير أن نتكلم في هذه الاشياء هذا النحو من التكلم ولما وصف أبو حامد الطرق التي منها أثبت المتكلمون صفة العلم وغيرها على انه في غاية البيان لكونها في غاية الشهرة وفي غاية السهولة في التصديق بها أخذ يقايس بينها وبين طرق الفلاسفة في هذه الصفات وذلك بمخاطبي فقال مخاطبا للفلاسفة فاما أنتم ثم قال وحاصل ما ذكره ابن سينا ثم لما حكى قولهم قال رادا عليهم فنقول قولكم الى قوله فيا الدليل عليه (قلت) أول ما في هذا الكلام من اختلال حكاية المذهب والحجة عليه ان ما اورد فيه من المقدمات التي أوردها على انها كالاوائل هي عندهم نتائج عن مقدمات كثيرة وذلك انه لما تبين عندهم ان كل موجود محسوس مؤلف من مادة وصورة وان الصورة هي المعنى الذي به صار الموجود

ومنشأ التلبيس وصفهم الامكان وصفا مستندا الى الماهية لا يقوم به وقد تكلمنا عليه هذا ما ذكره وفيه نظر (أما أولا) فلان ما أورده من التقرير الثاني لا يطابق كلام القوم في هذا المقام مع انه في غاية الركاكة والاختلال لان الامكان وكذا القوة يقال على ما يقابل الفعل وعلى ما يقابل الوجوب والامتناع والقوة مشهورة في المعنى الاول والامكان في الثاني فان أريد بالقوة والامكان ما هو مقابل الفعل فلا نسلم أن الشيء البسيط لو انعدم لكان امكان الوجود حاصلا قبل العدم (قوله فان ما امكن عدمه فليس بواجب الوجود) لا يفيد المطلوب لان اللازم منه هو امكان الوجود بمعنى مقابل الوجوب والامتناع وهو ليس بمطلوب والمطلوب امكان الوجود بمعنى مقابل الفعل وهو ليس بلازم وان أريد ما هو مقابل الوجوب والامتناع فلا فساد في اجتماعهما مع الوجود بالفعل بل يجب الاجتماع لان الامكان بهذا المعنى لازم للماهية الممكنة لا ينفك عنها بحال (وأما ثانيا) فلان الظاهر من تقريره الاول ان ما ذكره استدلال بامكان عدم شيء عن آخر وامكان عدم شيء عن آخر وان لم يقتض وجود ذلك الآخر بل يكفيه امكانه لكن عدم الشيء عن آخر يقتضي كون ذلك الآخر محلا لما انعدم عنه قبل الانعدام ثم كونه محلا لعدمه وقت الانعدام اذ عدم الموجود عما ليس محلا له غير معقول ولا يتصور كون الشيء العدم محلا الموجود خارجي فتعين كون ذلك المحل موجودا خارجيا ولا يضره كون الامكان اعتبارا عقليا بل الصحيح في الرد عليه أن يقال سلمنا ان امكان عدم شيء عن آخر يستدعي محلا لاحتمامه لذلك العدم كالجسم بالنسبة الى امكان عدم السواد عنه لكن هذا الامكان انما يكون لما يتعلق وجوده بمحل (وأما ما لا يتعلق وجوده بمحل) فليس له الا امكان عدمه في نفسه ومحله ليس الا ذلك الشيء المنعدم واتصافه بعدمه في نفسه وكونه قابلا له لا يقتضي وجوده مع عدمه اذ ليس معنى اتصاف الشيء بعدمه في نفسه أن يبقى ذلك الشيء متحققا ويحل فيه العدم على قياس اتصاف الجسم

موجودا

بالاعراض الحالة فيه بل معناه ان ذلك الشئ ينعدم بطريان الفساد على ما قررناه فيما سبق (فان قلت) كل حادث فهو مسبوق الوجود بالمحل لانه لابد من استعداد سابق على وجوده ولابد لذلك الاستعداد من محل ولا يجوز ان يكون محله ذلك الحادث لان الاستعداد امر وجودي لا يجوز قيامه بالمعدوم ولا امرا مباينا لاستحالة قيام استعداد الشئ بما يباينه فتعين ان يكون محله شيأ يتعلق به وجود الحادث وهو المحل فيتم الدليل ويندفع الجواب (قلت) لانسلم ان كل حادث لابد له من استعداد سابق على

موجودا وهى المدلول عليها اما بالاسم والجدوع بما يصدر الفعل الخاص عن جوده وجوده والذى دل على وجود الصور فى الموجود وذلك انهم لما ألفوا الجواهر فيها اقوى فاعلة خاصة عن جودة وجود وقوى منفعلة اما خاصة واما مشتركة وكان الشئ ليس يمكن أن يكون منفعلا بالشئ الذى هو به فاعل وذلك ان الفعل نقيض الانفعال والاضداد لا يقبل بعضها بعضا وانما يقبلها الحامل لها على جهة التعاقب مثال ذلك أن الحرارة لا تقبل البرودة وانما الذى يقبل البرودة الجسم الحار بان تنسلخ عنه الحرارة ويقبل البرودة وبالعكس فلما ألفوا حال الفعل والانفعال بهذه الحال وقفوا على ان جميع الموجودات التى بهذه الصفة مركبة من جوهرين جوهر هو فعل وجوهر هو قوة ووجدوا ان الجوهر الذى بالفعل هو كمال الجوهر الذى بالقوة وهو له كالنهاية فى الكون اذ كان غير مميز عنه بالفعل ثم لما تصفحوا صور الموجودات تبين لهم انه يجب أن يرتقى الامر فى هذه الجواهر الى جوهر بالفعل عرى من المادة فلزم ان يكون هذا الجوهر فاعلا غير منفعل أصلا ولا يلحقه كلال ولا تعب ولا فساد اذ كان هذا انما لحق الجوهر الذى بالفعل من قبل انه كمال الجوهر الذى بالقوة لا من قبل انه فعل محض وذلك انه لما كان الجوهر الذى بالقوة انما يخرج الى الفعل من قبل جوهر هو بالفعل لزم ان ينتهى الامر فى الموجودات الفاعلة المنفعلة الى جوهر هو فعل محض وان ينقطع التسلسل بهذا الجوهر وبيان وجود هذا الجوهر من جهة ما هو محرك وفاعل بالمقدمات الذاتية الخاصة به هو موجود فى المقالة الثامنة من الكتاب الذى يعرفونه بالسماع الطبيعى فلما أثبتوا هذا الجوهر بطرق خاصة وعامة على ما هو معلوم فى كتبهم نظروا فى طبيعة الصور المحركة الهيولانية فوجدوا بعضها أقرب الى الفعل وأبعد مما بالقوة لكونها متبرئة عن الانفعال أكثر من غيرها الذى هو علامة المادة الخاصة بها ألفوا النفس من هذه الصور وأشدها تبرأ عن المادة بخاصة العقل حتى شكوا فيه هل هو من الصور المادية أو ليس من الصور المادية ولما التفتوا من الصور المدركة من صور النفس ووجدوها متبرئة عن الهيولى علموا ان علة الادراك هو التبرى من الهيولى ولما وجدوا العقل غير منفعل علموا ان العلة فى كون الصورة جمادا او مدركة ليس شيأ أكثر من أنها اذا كانت كمال ما بالقوة كانت جمادا أو غير مدركة واذا كانت كمالا محضا لا تشوبها القوة كانت عقلا وهذا كله قد ثبت بترتيب برهانى وأقيسة طبيعية ليس يمكن أن تتبين فى هذا الموضع التبيين البرهانى الا لو اجتمع ما شأنه أن يكتب فى كتب كثيرة مختلفة فى موضع واحد وذلك شئ يعرفه من ارتاض فى صناعة المنطق أو فى ارتياض وأنه غير ممكن فى هذا النحو من الطرق وقفوا على أن ما ليس منفعلا أصلا فهو فعل وليس بجسم لان كل منفعل جسم عندهم فى مادة فوجه الاعتراض على الفلاسفة فى هذه الأشياء انما يجب أن يكون فى الأوائل التى استعملوها فى بيان هذه الأشياء لا فى هذه الأشياء أنفسها التى اعترض عليهم هذا الرجل فبهذا وقفوا على أن ههنا موجودا هو عقل محض ولما رأوا أيضا النظام ههنا فى الطبيعة وفى أفعالها يجرى على النظام العقلى الشبيه بالنظام الصناعى علموا أن ههنا عقلا هو الذى أفاد هذه القوى الطبيعية أن يجرى فعلها على نحو فعل العقل فقطعوا من هذين الأمرين على أن ذلك الموجود الذى هو عقل محض هو الذى أفاد الموجودات الترتيب والنظام الموجود فى أفعالها وعلموا من هذا كله أن عقله ذاته هو عقله الموجودات كلها وان مثل

وجوده فانه مبنى على ان المبدأ موجب لا مختار وقد عرفت انه غير ثابت (ولو سلم) ان كل حادث لابد له من استعداد سابق على وجوده فلا نسلم كونه وجوديا وانه يمتنع قيامه بذلك الحادث وان سلم ذلك فلا نسلم قيام استعداده بمحله فان النفس عندهم حادثة وليس استعداد وجودها قائما بمحلها اذ ليس لها محل عندهم بل انما يقوم استعدادها بالبدن الذى تتعلق به النفس تعلق التدبير والتصرف

﴿فصل فى ابطال قولهم بنفى البعث وحشر الاجساد﴾ واعلم ان الأقوال الممكنة فى أمر المعاد لا تزيد على خمسة وقد ذهب الى كل واحد منها جماعة (أحدها) ثبوت المعاد الجسمانى فقط وان المعاد ليس الا هذا البدن وهو قول نفاة النفس الناطقة المجردة وهم أكثر أهل الاسلام (وثانيها) ثبوت المعاد الروحانى فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين الذين ذهبوا الى أن الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة المجردة وانما البدن آلة لها تستعمله وتتصرف فيه لاستكمال جوهرها (وثالثها) ثبوت المعادين الروحانى والجسمانى جميعا وهو قول من أثبت النفس الناطقة المجردة من الاسلاميين كالامام حجة الاسلام الغزالى والحليمى والراغب وأبى زيد الدبوسى وكثير من المتصوفة (ورابعها) عدم ثبوت شئ منهما وهو قول قدماء الطبيعيين الذين لا يعتد بهم ولا بمذهبهم لا فى الملة ولا فى الفلسفة (وخامسها) التوقف وهو المنقول عن جالينوس فانه نقل عنه انه قال فى مرضه الذى توفى فيه انى ما علمت ان النفس

هي المزاج فتنعدم عند الموت فيستحيل اعادتها أوهي جوهر باق بعد فساد البدن فيمكن المعاد حينئذ ولما كان الغرض ابطال ماذكره
الحكماء فيما خالفوا فيه الشريعة المطهرة فلنقدم تقرير مذهبهم وما اعتمدوا عليه من شبههم التي بنوا عليها مذهبهم فنقول لهم في أمر
المعاد مقامان (الاول) اثبات المعاد الروحاني (الثاني) نفي المعاد الجسماني (أما المقام الاول) فتقرير كلامهم فيه هو انهم قالوا ان للنفوس
الانسانية لذة والماً روحانيين لان اللذة هي ادراك ونيل لوصول ماهو كمال وخير عند المدرك من حيث هو كمال وخير والالم
ادراك ونيل لوصول ماهو آفة وشر عند المدرك من حيث هو آفة وشر وكما ان لكل قوة من القوى البدنية كمالا وآفة يخصان بها فان للذائقة كمالا هو تكيفها بكيفية الحلاوة مثلا سواء كانت مأخوذة من مادة خارجية هي شئ حلو او كانت حادثة في العضو لا عن سبب خارجي فان كليهما في افادة اللذة متساويان وللباصرة كمال هو مشاهدتها للالوان الحسنة والاشكال الجميلة وللسامعة كمال هو استماعها للاصوات الرخيمة والنغمات المتناسبة وللامسة كمال هو ادراكها للكيفيات المناسبة ولمسها للسطوح اللينة الناعمة فكذلك للنفس الناطقة التي هي جوهر عاقل كمال وآفة يخصان بها وكمالها أن يتمثل فيها صور الموجودات مبتدأ من المبدا الاول جل ذكره وسالكا الى العقول ثم النفوس السماوية ثم الاجرام العلوية بهيآتها وقواها ثم مادون ذلك الى أن يتمثل فيها صور جميع معلوماته المترتبة تمثلا
يقينيا خاليا عن شوائب الظنون والأوهام وآفتها هي أن تكون منتقشة بضد ماهو الواقع

لو

واوردها عليهم بان تمثل المعقولات لو كان كمالا للنفس الانسانية لاشتاقت الى حصوله عند فقده والتذت به عند وجدانه وتألمت بحصول
الجهل المضاد له فان كل قوة تلتذ بكمالاتها وتشتاق الى حصولها وتتألم بحصول اضدادها كاشتياق القوة الباصرة الى النور وتألمها
بالظلمة واجابوا بان اشتغال النفس بالمحسوسات يمنعها عن الالتفات الى المعقولات وبعدم الالتفات لا يحصل الشوق اليها عند فقدها

هذا الموجود ليس ما يعقل من ذاته هو غير ما يعقل من غيره كالحال في العقل الانساني وانه لا يصح فيه التقسيم المتقدم وهو أن يقال كل عقل فاما أن يعقل ذاته أو غيره أو يعقلهما جميعا ثم يقال انه ان عقل غيره فمعلوم انه يعقل ذاته فليس يجب ان يعقل غيره وقد تكلمنا في هذا فيما تقدم وكل ما تكلم فيه من القياس الشرطي الذي صاغه على تأوله فليس بصحيح وذلك ان القياس لا يصح الا حتى يتبين المستثنى منه واللزوم وقياس حملي اما زائد واما أكثر من واحد والقياس الصحيح الشرطي في هذه المسئلة هو هكذا ان كان ما ليس يعقل وهو في مادة فما ليس في مادة فهو يعقل وذلك اذا تبين صحة هذا الاتصال وصحة المستثنى وهي المقدمات التي قلنا انها عندهم نتائج ونسبها هذا الرجل اليهم على انها عندهم اوائل أو قريبة من الأوائل واذا تأول ما قلناه كان قياسا صحيح الشكل صحيح المقدمات اما صحة شكله فان الذي استثنى منه هو مقابل التالي فأنتج مقابل المقدم لا كما زعم هو وانهم استثنوا مقابل المقدم وانتجوا مقابل التالي لكن لما كانت ليست أوائل ولا هي مشهورة ولا يقع في بادئ الرأي بها تصديق أتت في غاية الشناعة لاسيما عند من لم يسمع قط من هذه الاشياء شيأ ولقد شوش العلوم هذا الرجل تشويشا عظيما وأخرج العلم عن أهله وطريقه (قال أبو حامد) الفن الثاني قولنا انا وان لم ننقل الى قوله ولا مانع منه (قلت) استفتح هذا الفصل بان حكى عن الفلاسفة شيأ أشنعوه وأن البارى تعالى ليس له ارادة لا في الحادثات ولا في الكل لكون فعله صادرا عن ذاته ضرورة كصدور الضوء من الشمس ثم حكى عنهم أنهم قالوا من كونه فاعلا يلزم أن يكون عالما والفلاسفة ليس ينفون الارادة عن البارى تعالى ولا يثبتون له الارادة البشرية لان الارادة البشرية انما هي لوجود نقص في المريد وانفعال عن المراد فاذا وجد المراد له تم النقص وارتفع ذلك الانفعال المسمى ارادة وانما يثبتون له من معنى الارادة ان الافعال الصادرة عنه هي صادرة عن علم وكل ما صدر عن علم وحكمة فهو صادر بارادة الفاعل لا ضروريا طبيعيا اذ ليس يلزم عن طبيعة العلم صدور الفعل عنه كما حكى هو عن الفلاسفة لانه اذا قلنا انه يعلم الضدين لزم أن يصدر عنه الضدان معا وذلك محال فصدور أحد الضدين عنه يدل على صفة زائدة على العلم وهي الارادة هكذا ينبغي ان يفهم ثبوت الارادة في الاول عند الفلاسفة فهو عندهم عالم مريد عن علمه ضرورة وأما قوله ان الفعل قسمان اما طبيعي واما ارادي فباطل بل فعله عند الفلاسفة لا طبيعي بوجه من الوجوه ولا ارادي باطلاق بل ارادي منزه عن النقص الموجود في ارادة الانسان ولذلك اسم الارادة مقول عليهما باشتراك الاسم كما ان اسم العلم كذلك أعني العلمين القديم والحادث فان الارادة في الحيوان والانسان انفعال لاحق لهما عن المراد فهي معلولة له عنه هذا هو المفهوم من ارادة الانسان والبارى تعالى منزه عن أن يكون فيه صفة معلولة فلا يفهم من معنى الارادة الا صدور الفعل مقترنا بالعلم وان العلم كما قلنا بالضدين ففي العلم الاول بوجه ما علم بالضدين ففعله أحد الضدين دليل على ان هنا صفة أخرى وهي التي تسمى ارادة الوجه الثاني (قال أبو حامد) وهو انا نسلم الى قوله لا جواب لهم عنه (قلت) الجواب عنه أن يقال ان الفاعل الذي علمه في غاية التمام يعلم ما صدر عن ما صدر منه وما صدر من ذلك الصادر الى آخر ما صدر فان كان الاول في غاية العلم فيجب أن يكون عالما بكل ما صدر عنه بوساطة أو بغير وساطة وليس يلزم عنه أن يكون علمه من جنس علمنا لان علمنا ناقص ومتأخر عن المعلوم (ثم قال أبو حامد) مجيبا عن الاعتراض الذي اعترض على الفلاسفة فقال فان قيل

والالتذاذ بها عند وجودها واضداد الكمال لما كانت مستمرة الوجود وكانت النفس مشتغلة بغيرها من المحسوسات لم تكن مدركة لها ووصول المنافى مع عدم ادراكه لا يوجب التألم به كالخدر اذا عرض على النار فانه لا يحس بالالم فاذا فارقت البدن وانحط عنها شغله شعرت بالبلاء العظيم دفعة كالخدر المعروض على النار اذا زال خدره بغتة ثم ان النفس اذا حصلت ما هو كمال لها فى حياتها الدنيا بواسطة الآلات البدنية فاذا فارقت البدن عند خرابه وخروجه عن صلاحيته تدبير النفس وكونه آلة لها بطلان مزاجه بقى كمالها المكتسب فيها لان جوهر النفس الذى هو العلة القابلة لذلك الكمال موجود بعد المفارقة لما عرفت فيما سبق من أن النفس باقية بعد خراب البدن والعقول الفعالة وهى العلل الفاعلة له باقية أيضا ومتى كانت العلة القابلة والفاعلة للشئ موجودتين وجب حصول ذلك الشئ والا لزم تخلف المعلول عن العلة التامة وهذا ظاهر الاستحالة فثبت أن ما هو كمال للنفس حاصل لها بعد مفارقة البدن اذا حصلته حال تعلقها به ولا شك فى أن هذا الكمال خير بالقياس اليها وانها مدركة لحصول هذا الكمال لها من حيث هو كمال وخير فاذن هى ملتذة بذلك بعد المفارقة وكذلك حال الالم فان النفس اذا عرفت فى حياتها الدنيا بالاكتساب النظرى أن لها كمالا ولم تكتسبه بل اكتسبت ما يضاده وهو الجهل المركب أو لم تكتسب شيأ منهما بل اشتغلت بما صرفها عن الكمال من الأمور الدنيوية واللذات الحسية الحسية فاذا فارقت تألمت بنقصها لاشتياقها الى الكمال الغائب عنها وعدم الاشتياق فى حياتها الدنيا الى كمالها الفائت وعدم التألم بفواته لاشتغالها عنه بالمحسوسات كما عرفت ثم ان اللذة الروحانية الحاصلة للنفس أقوى من اللذة الجسمانية لوجوه (الاول) انه كلما كان ادراك الملائم بالقوة العقلية أشد من ادراكه بالقوة الجسمانية والمدرك بالقوة العقلية أشرف من المدرك بالقوة الجسمانية كانت اللذة العقلية أقوى وأتم من اللذة الجسمانية لكن المقدم حق والتالى مثله (أما الشرطية) فلان

لو قضينا الى قوله أشرف من العلة (قلت) هذا الجواب ناقص فانه عارض فيه المعقول بالشنيع ثم أجاب هو وقال قلنا هذه الشناعة الى قوله بالارادة (قلت) يريد انه يجب عليهم ان كانوا من أوجبوا انه يعرف مصنوعه من قبل الشناعة أن يلتزموا هذه الشناعة كما قالوا بشناعة أخرى من قدم العالم ونفى الارادة وهم لم ينفوا الارادة وانما نفوا الجزء الناقص منها ثم قال بم تنكرون على من قال الى قوله وهذا لا مخرج عنه (قلت) هذه حجة من يقول انه لا يعرف الا ذاته وقد حكينا مذهب القوم فى الجمع بين قولهم انه لا يعرف الا ذاته وانه يعرف جميع الموجودات ولذلك يقول بعض مشاهيرهم ان البارى تعالى هو الموجودات كلها وانه المنعم بها فلا معنى لتكرر القول فى ذلك والمقدمات المستعملة فى هذا الفصل مشهورة جدلية لانها كلها من باب قياس الغائب على الشاهد اللذين لا يجمعهما جنس ولا بينهما مشاركة أصلا وبالجملة فكلامه فى هذا الفصل مع ابن سينا لما احتج بقول من يقول من الفلاسفة انه يعلم ذاته ويعلم غيره اذ لابد ان يعرف ما فعل وجملة المقدمات التى يحكيها عن ابن سينا فى تثبيت هذا المذهب ويستعملها هو أيضا فى معاندته هى مأخوذة من الأمور المعروفة من الانسان ويرومون نقلها الى البارى تعالى وذلك لا يصح لان المعرفتين مقولة باشتراك الاسم وذلك ان ما يقوله ابن سينا ان كل عاقل يصدر عنه فعل ما فهو عالم بذلك الفعل هى مقدمة صادقة لكن لا على نحو علم الانسان بالشئ الذى يعقله لان عقل الانسان مستكمل بما يدركه ويعقله وينفعل عنه وسبب الفعل فيه هو التصور بالعقل وبما يوجد فى هذا الجنس من المقدمات يرد عليه أبو حامد وذلك ان كل من يفعل من الناس فعلا ويلزم عن ذلك الفعل فعل آخر وعن الثانى ثالث وعن الثالث رابع فليس يلزم ان يعرف الفاعل العاقل اللوازم التى تلزم عن فعله الاول ونقول له ان هذا أمر موجود فى الذى يفعل بارادة فكيف اذا وضعتم عالما لا يفعل بارادة وانما قال هذا لان الذى اعتمدوه فى تثبيت العلم للبارى تعالى تثبيت الارادة له ولهذا قال فهذا لازم لا جواب عنه يعنى فى انه ليس يلزم أن يكون الاول يعقل عندهم من الغير الا الفعل الذى لزم عنه أولا وهو العلة الثانية والمعلول الاول وكذلك ما حكى عنهم من انه لو كان يعقل ذاته ولا يعقل غيره لكان الانسان أشرف منه وعلة وجود الاقناع فى هذا القول بانه متى توهم الانسان انسانين أحدهما لا يعقل الا ذاته والآخر يعقل ذاته وغيره حكم ان الانسان الذى يعقل ذاته وغيره أشرف من الانسان الذى يعقل ذاته ولا يعقل غيره وأما من عقله باشتراك الاسم مع هذا العقل من قبل ان أحدهما فاعل لا منفعل والآخر منفعل لا فاعل فليس تصح هذه النقلة ولما احتج عن ابن سينا بمقدمة يسلمها هو فى كل ذى عقل وهو ان الذى أكثر علما أشرف وكان فيما زعم ان نفى الفلاسفة الارادة وتعميم الحدوث هو الذى أوجب عليهم أن لا يقدروا ان لا يثبتوا ان الاول يعلم غيره لانه انما يعلم الفاعل العاقل مفعوله الذى هو غيره من حيث هو مريد له قال ان هذه الشناعة انما تلزم الفلاسفة فقط يريد كون المعلول الذى هو الانسان أشرف من العلة الذى هو الخالق تعالى لانهم اذا نفوا حدوث العالم كما زعم نفوا الارادة واذا انتفت الارادة انتفى العلم وما يصدر عنه وهذا كله قد تقدم انه ليس يصح أعنى نفى الارادة عن البارى تعالى وانما ينفون الارادة المحدثة ولما احتج عن ابن سينا بمقدمات يظن انها عامة للعالمين المحدث والأزلى أخذ يحتج عليه بما تقوله الفلاسفة فى هذا الباب

اللذة هي ادراك الملائم وأما أن المقدم حق أما الجزء الاول منه فلان القوة الجسمانية لاتدرك الا السطوح والظواهر مقتصرة عليها والقوة العقلية لا تقتصر على ذلك بل تدرك ظاهر الشئ وباطنه فتميز بين الماهية وعوارضها وتفصل بين الجزء الجنسي والجزء الفصلي والباطن عندها كالظاهر في الادراك ولاشك ان الادراك الذي لايقتصر على شئ أقوى من المقتصر عليه (وأما الجزء الثاني منه) فلان مدركات القوة العقلية ذات الحق تبارك وتعالى وما يليه من الجواهر العقلية والنفوس السماوية والحس لايدرك شيأ من ذلك بل مدركاته الاجسام والاعراض الحسية المتغيرة فبين المدركين في الشرف بون بعيد جدا (الثاني) من تلك الوجوه انه لو لم تكن اللذة العقلية أقوى من اللذة الحسية لكان حال البهائم من الحمير وغيرها اما مساويا لحال الملائكة أو أطيب والتالي ظاهر الفساد فالمقدم مثله (الثالث) منها أن لذة الغلبة ولو في أمر خسيس كالشطرنج والنرد وما يجري مجراهما من اللعب مؤثرة عند الانسان على لذات يظن أنها أقوى اللذات الحسية فان الذي يجد استظهارا في شئ من ذلك يوجب له أن يكون غالبا اذا عرض له مطعوم أو منكوح ربما رفضهما وان لذة نيل الحشمة كالجاه وغيره مؤثرة أيضا عليها فان كبير النفس على الهمة يختار ترك كثير من اللذات الحسية على ترك ذلك وان لذة ايثار الغير على نفسه فيما يحتاج اليه ضرورة مؤثرة عند الكريم على لذة التمتع به وكل ما هو آثر عند شخص فهو ألذ بالقياس اليه فهذه اللذات الباطنة مستعلية على الحسية الظاهرة واذا كانت اللذات الباطنة وان لم تكن عقلية مستعلية على اللذات الحسية فالعقلية في استعلائها عليها اولى وقس على ذلك حال الالم وتفصيل كلامهم في أحوال النفوس بحسب السعادة والشقاوة بعد مفارقتها عن البدن هو ان النفس ان اكتسبت الاعتقادات الحقة فان لم تكتسب بمقارنة البدن هيآت رديئة وأخلاقا ذميمة توجب الميل

بالمهدين

من الفرق بين العلمين وهو شئ لازم له في الحقيقة فقال ثم يقال ثم تنكرون على من قال من الفلاسفة ان ذلك ليس بزيادة شرف فان العلم انما احتاج اليه غيره الى آخر ما كتبه وتلخيصه ان هذه الادراكات كلها ان كانت لنقص في الآدمي فالباري تعالى منزه عنها فهو يقول لابن سينا انه كما اتفقت مع أصحابك ان كونه لايدرك الجزئيات ليس لنقص فيه اذ كان قد قام البرهان عندك على ان ادراك الجزئيات هو الموضع نقص في المدرك كذلك عدم ادراك الغير ليس يلزم ان يكون لنقص فيه اذ كان ادراك الغير هو الذي يكون لموضع نقص المدرك والانفصال عن هذا كله ان علمه ليس ينقسم فيه الصدق والكذب المتقابلان بل الذي يقتسم الصدق والكذب هو العلم الانساني مثال ذلك ان الانسان يقال فيه اما ان يعلم الغير واما ان لايعلمه على انهما متناقضان اذا صدق أحدهما كذب الآخر وهو سبحانه يصدق عليه الامران جميعا أعني الذي يعلمه ولا يعلمه أي لايعلمه بعلم يقتضي نقصا وهو العلم الذي لايدرك كيفيته الا هو وكذلك الامر في الكليات والجزئيات يصدق عليه سبحانه انه يعلمها ولا يعلمها هذا هو الذي يقتضيه أصول الفلاسفة القدماء منهم وأما من فصل فقال انه يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات فغير محيط بمذهبهم ولا لازم لأصولهم فان العلوم الانسانية كلها انفعالات وتأثيرات عن الموجودات والموجودات هي المؤثرة فيها وعلم الباري سبحانه هو المؤثر في الموجودات والموجودات هي المنفعلة عنه واذا تقرر هذا فقد وقعت الراحة من جميع المشاجرة بين أبي حامد وبين الفلاسفة في هذا الباب وفي الباب الذي يلي هذا وفي الذي يلي الذي يليه ولكن على كل حال فلنذكر نحن هذه الأبواب وننبه فيها على ما يخصها ونذكر ما سلف من ذلك (المسئلة الثانية عشر) في تعجيزهم عن اقامة الدليل على ان الاول يعرف ذاته فنقول المسلمون لما عرفوا حدوث العالم بارادته الى قوله عن الخبط والخيال (قلت) من أعجب الأشياء دعواهم ان حدوث العالم يلزم عنه ان يكون عن ارادة والحوادث نجدها تحدث عن الطبيعة وعن الارادة وعن الاتفاق اما التي تحدث عن الارادة فهي الامور الصناعية واما التي تحدث عن الطبيعة فهي الأمور الطبيعية ولو كان الحادث لايحدث الا عن ارادة لكانت الارادة مأخوذة في حده ومعلوم ان حد الحادث هو الموجود بعد العدم والعالم ان كان حادثا فهو ان يحدث من حيث هو موجود طبيعي عن مبادي أمور طبيعية أحرى منه ان يحدث من مبادي صناعية وهي الارادة ولكن اذا ثبت انه وجد عن فاعل أول آثر وجوده على عدمه وجب ان يكون مريدا وان كان لم يزل مؤثرا للوجود والمريد كما قال يلزم ان يكون عالما فقد شاركتهم الفلاسفة في هذا الاصل والقول كله الذي حكاه عن المتكلمين انما صار مقنعا لان فيه تشبيه الأمور الطبيعية بالامور الصناعية اما قوله عن الفلاسفة انهم يرون ان ما يصدر عن الباري تعالى يصدر على طريق الطبع فقول باطل عليهم والذي يرون في الحقيقة ان صدور الموجودات عنه هو بجهة أعلى من الطبيعة والارادة الانسانية فان كلتا الجهتين يلحقهما النقصان وليس يقتسمان الصدق والكذب اذ قام البرهان انه لايجوز ان يكون صدور الفعل عنه سبحانه صدورا طبيعيا ولا صدورا اراديا على نحو مفهوم الارادة ههنا فان الارادة في الحيوان هي الحركة واذا كان الخالق يتنزه عن حركة فهو يتنزه عن هذه الحركة على الجهة التي يكون بها المريد في الشاهد فهو صادر عنه بجهة أشرف من الارادة ولا يعلم تلك الجهة الا هو سبحانه والبرهان على انه مريد انه عالم

الى الشهوة البدنية واللذات الحسية التذت لو جدان ذاتها كذلك التذاذا باقيا وابتهجت بادراك كمالاتها ابتهاجا سرمديا كالمؤمن المتقى على رأينا وان اكتسبت هيآت رديئة بملابستها البدن ومباشرتها الرذائل المقتضية للطبيعة وميلها الى المشتهيات الفانية تألمت تألما عظيما واشتاقت الى مشتهياتها التي ألفت بها وقد حيل بالموت بينها وبين ١١١ ما تشتهي فتكون كالعاشق المهجور الذي لم يبق له رجاء الوصول ولكن هذا التألم لا يدوم بل يزول آخر الامر لان نسبة الهيآت التي حصلت لها بملابسة الامور البدنية وهي تزول بزوال ما استفيدت منه من الامزجة والافعال وهذه الهيآت مختلفة في شدة الرداءة وضعفها وسرعة الزوال وبطئه ويختلف التعذب بها بعد الموت في الكم والكيف وهذا كالمؤمن الفاسق على رأينا وان لم تكتسب الاعتقادات الحقة فان عرفت بالاكتساب النظري أن لها كمالا تألمت بعد المفارقة لاشتياقها الى الكمال الغائب عنها سواء اكتسبت ما يضاد الكمال فصارت جاحدة له من حيث الماهية وان كانت معترفة به من حيث الآنية أو اشتغلت بما صرفها عن اكتساب الكمال مما ليس بمضاد له فصارت معرضة عنه أو لم تشتغل بشيء لكنها تكاسلت في اقتناء الكمال فصارت مهملة اياه واسوؤهم حالا هم الذين اكتسبوا ما يضاد الكمال لانهم يتعذبون دائما بخلاف الباقين ثم ان هؤلاء الثلاثة ان تلطخت بهيآت بدنية رديئة تألمت بها أيضا على حسب رداءة تلك الهيآت وان لم تتلطخ لا يكون لهم تألم بهذا الوجه لكن التألم الذي بسبب تلك الهيآت لا يدوم بل يزول بزوال تلك الهيآت الموجبة له وان لم تعرف بالاكتساب النظري أن لها كمالا فان تلطخت بهيآت رديئة اكتسبتها بملابسة البدن تألمت مدة بقاء تلك الهيئة على حسب رسوخها فيها ثم يزول التألم بزوال تلك الهيئة وان لم تتلطخ فهي من أهل السلامة وان لم تكن من أهل

بالضدين فلو كان فاعلا من جهة ما هو عالم فقط لفعل الضدين معا وذلك مستحيل فوجب أن يكون فعله أحد الضدين باختيار ومما يلبسون به في هذا الباب قولهم أن كل فعل اما أن يكون بالطبع أو بالارادة وهم لا يفهمون معنى الطبع ولا معنى الارادة فان معنى الطبع عند الفلاسفة يقع على معان أولها صعود النار الى فوق وهوى الارض الى أسفل وهذه الحركة انما تصدر عن الموجود اذا لحقه أمر عارض وهو تكون الشيء في غير موضعه وهنالك قاسر يقسره والبارى سبحانه منزه عن هذا الطبع ويطلقون أيضا اسم الطبع على كل قوة يصدر عنها فعل عقلي مثل الافعال التي تصدر عن الطبائع فبعضهم ينسب هذه الطبيعة الى انها عقل وبعضهم يقول بان ليس لها عقل وانما تفعل بالطبع وهم يقولون انها صادرة عن عقل لانهم يشبهونها بالامور الصناعية التي تتحرك من ذاتها وتصدر عنها أفعال مرتبة منتظمة ولذلك يقول ارسطاطاليس رئيسهم انه من الظاهر ان طبيعة العقل مستولية على الكل فما أبعد هذا الاعتقاد مما تقولهم به أبو حامد وأما من يسع حكما كليا ان العارف بذاته يعرف غيره الذي صدر عنه فانه يلزمه أن من لا يعرف غيره لا يعرف ذاته ولما كان قد أبطل على ابن سينا قوله انه يعرف غيره بما ساق عليه من حجج الفلاسفة في ذلك ألزمه أن يكون الاول لا يعرف ذاته والالزام صحيح وأما ما حكاه عن الفلاسفة من احتجاجهم في هذا الباب بقولهم ان من لا يعرف ذاته فهو ميت والاول لا يمكن أن يكون ميتا فهو قول اقناعي مؤلف من مقدمات مشهورة وذلك أن من ليس بحي فليس هو ميتا الا ان يكون شأنه أن يقبل الحياة الا ان يريد بالميت ما يدل عليه لفظ موات وجماد فحينئذ يقسم هذا التقابل الصدق والكذب وذلك ان كل موجود فاما أن يكون حيا واما جمادا هذا اذا فهم من الحياة انها مقولة باشتراك الاسم على الازلي والفاسد وأما قوله فان عادوا الى أن كل ما هو برىء عن المادة فهو عقل بذاته فيعقل نفسه فقد قلنا ان ذلك تحكم لا برهان عليه فانه قد سلف من قولنا وجه برهانهم عليه بحسب ما يبقى من قوة البرهان عليه اذا وضع في هذا الكتاب أعني انه تنتقض قوته ولا بد بمنزلة الشيء اذا خرج من موضعه الطبيعي وأما ما حكاه أيضا من احتجاج الفلاسفة في هذا وقولهم ان الموجود اما أن يكون حيا أو ميتا والحي أشرف من الميت والمبدأ أشرف من الحي فهو حي ضرورة فاذا فهم من الميت الموات كانت المقدمات مشهورة صادقة وأما قوله انه يمكن أن يصدر عما ليس بحي حياة وعن ما ليس بعالم علم ويكون الشرف للمبدأ انما هو من جهة ما هو مبدأ للكل فقط فقول كاذب لانه لو جاز أن يصدر عما ليس بحي حياة لجاز أن يصدر عما ليس بموجود وجود ولجاز أن يصدر أي شيء اتفق من أي شيء اتفق ولم يكن بين الاسباب والمسببات موافقة لا في الجنس المقول بتقديم وتأخير ولا في النوع وأما قوله ان قولهم ان ما هو أشرف من الحي فهو حي بمنزلة قول القائل ما هو أشرف مما له سمع وبصر فله سمع وبصر وهم لا يقولون هذا لانهم ينفون عن المبدأ الاول السمع والبصر واذا جاز عندهم أن يكون ما هو أشرف من السميع والبصير ليس بسميع ولا بصير يجوز أن يكون ما هو أشرف من الحي ومن العالم غير حي ولا عالم وأيضا كما يجوز عندهم أن يصدر عما ليس له بصر ما له بصر كذلك يجوز أن يصدر عما ليس له علم ما له علم وهذا الكلام سفسطائي مغلط جدا فانه انما صار عندهم ما ليس له سمع ولا بصر أشرف مما له سمع وبصر لا بالاطلاق بل من جهة ما له ادراك أشرف من السمع والبصر وهو العلم فلما كان العلم ليس فوقه شيء في الشرف لم يجز أن يكون ما ليس بعالم أشرف مما هو عالم مبدأ كان أو غير مبدأ

لسعادة نالوها عن أسباب اللذة والالم والخلاص فوق الشقاء فهى فى سعة من رحمة الله تعالى والنفوس التى بهذه الصفة هى نفوس البله وهم الذين يغلب عليهم سلامة الصدر والسذاجة كالاطفال ومن يجرى مجراهم وكذلك نفوس الصلحاء والزهاد وبعضهم ذهب الى أن أمثال هذه النفوس متعلق بأجسام أخر لانها لايجوز أن تكون معطلة عن الادراك اذلامعطل فى الوجود ولا تدرك غير الجسمانيات حتى تستغنى فى ادراكها عن جسم يكون موضوعا لتخيلاتها ولافعل لها غير الادراك ولابد من أن تتعلق بأجسام أخر لا على أن النفس بعد المفارقة عن البدن تصير نفسا لجرم آخر مدبرة له فان ذلك عين مذهب التناسخ وهم لايقولون به بل على ان ذلك الجرم يكون موضوعا لتخيلاتها فان التخيل لايمكن الا بآلة جسمانية ثم تتخيل الصور التى كانت معتقدة عندها فان كان اعتقادها فى نفسها وأفعالها الخير شاهدت الخيرات الاخروية على حسب ما اعتقدتها فى حياتها الدنيا والا فشاهدت العقاب كذلك والجسم الذى تتعلق به هذه النفوس اما أجرام سماوية أو أجرام متولدة من الهواء والادخنة ولا يكون مقارنا لمزاج الجوهر المسمى روحا ثم انه اضطرب قول الشيخ أبى على فى قدر العلم الذى يحصل به السعادات الاخروية ففى بعض كتبه اكتفى بالتفطن للمفارقات وفى بعضها قال وأما قدر العلم الذى تحصل به هذه السعادة فليس يمكننى أن أنص عليه نصا الا بالتقريب (وأظن) ان ذلك ان يتصور الانسان المبادى المفارقة تصورا حقيقيا ويصدق بها تصديقا يقينيا برهانيا ويعرف العلل الغائية للحركات الكلية دون الجزئية التى لا تتناهى ويتقرر عنده هيئة الكل ونسب أجزائه بعضها الى بعض والنظام الآخذ من المبدا الاول الى أقصى الموجودات الواقعة فى ترتيبه ويتصور العناية وكيفيتها و يتحقق ان الذات المتقدمة على الكل أى وجود يخصها وأى وحدة تخصها وانها كيف تعرف

ملهبهم

وذلك أن المبادى لما كان منها عالم ومنها غير عالم لم يجز أن يكون غير العالم منها أشرف من العالم كالحال فى المعلومات العالمة وغير العالمة فشرفية المبدا ليس يمكن أن تفضل شرفية العلم الا لو فضلت شرفية المبدا الغير العالم شرفية المبدا العالم وليس يمكن أن تكون فضيلة المبدا أشرف من فضيلة العلم ولذلك وجب أن يكون المبدا الذى فى غاية الشرف فى الغاية من الفضيلة وهى العلم وانما فر القوم من أن يصفوه بالسمع والبصر لانه يلزم عن وصفه بهما أن يكون ذا نفس وانما وصف نفسه فى الشرع بالسميع والبصير تنبيها على أنه سبحانه لايفوته نوع من أنواع العلوم والمعرفة ولم يمكن فى تعريف هذا المعنى للجمهور الا بالسمع والبصر ولذلك كان هذا التأويل خاصا بالعلماء ولايجوز أن يجعل من عقائد الشرع المشتركة للجميع كما جرت عادة كثير من المنسوبين الى العلم بالشريعة بجميع ما تضمن هذا الفصل تمويه وتهافت من أبى حامد فانا لله وانا اليه راجعون على زلل العلماء ومسامحتهم اطلب حسن الذكر فى أمثال هذه الاشياء أسأل الله أن لايجعلنا ممن يحب الدنيا عن الاخرى و بالادنى عن الاعلى ويختم لنا بالحسنى انه على كل شئ قدير (المسئلة الثالثة عشر) فى ابطال قولهم ان الله تعالى عن قولهم لايعرف الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان الى الكائن وما كان وما يكون وقد اتمعوا على ذلك الى قوله ولا يوجب ذلك تغيرا فى ذات العالم (قلت) الاصل فى هذه المشاغبة تشبيه علم الخالق بعلم الانسان وقياس أحد العلمين على الثانى وذلك ان ادراك الانسان للاشخاص بالحواس وادراك الموجودات القائمة بالعقل والعلة فى الادراك هو المدرك نفسه فلايشك فى تغير الادراك بتغير المدركات وفى تعدده بتعددها وأما جوابه عن ذلك بأنه يمكن أن يكون ههنا علم نسبة المعلومات اليه نسبة المضافات التى ليست الاضافة فى جوهرها مثل اليمين والشمال فى ذى اليمين والشمال فشئ لا يعقل من طبيعة العلم الانسانى فهذه المعاندة معاندة سفسطائية وأما العناد الثانى وهو قوله ان من قال من الفلاسفة انه يعلم الكليات فانه يلزمهم انهم اذا أجازوا على علمه تعدد الانواع فليجيزوا تعدد الاشخاص وتعدد أحوال الشخص الواحد بعينه فعناد سفسطائى فان العلم بالاشخاص هو حس أو خيال والعلم بالكليات هو عقل وتجدد الاشخاص أو أحوال الاشخاص يوجب شيئين تغير الادراك وتعدده وعلم الانواع والاجناس ليس يوجب تغيرا اذ علمها ثابت وانما يتحدان فى العلم المحيط بهما وانما يجتمعان أعنى الكلية والجزئية فى معنى التعدد وأما قوله ان من يجعل من الفلاسفة علما واحدا بسيطا محيطا بالاجناس والانواع من غير أن يكون هنالك تعدد واختلاف يقتضيه اختلاف الانواع والاجناس وتباعدها بعضها من بعض فقد يجب عليه أن يجوز علما واحدا يحيط بالاشخاص المختلفة وأحوال الشخص الواحد المختلفة فهو بمنزلة من قال انه ان وجد عقل يحيط بالانواع والاجناس وهو واحد فقد يجب أن يوجد حس واحد بسيط يحيط بالاشخاص المختلفة وهو قول سفسطائى لان اسم العلم مقول عليهما باشتراك الاسم وقوله ان تعدد الانواع والاجناس يوجب التعدد فى العلم صحيح ولذلك المحققون من الفلاسفة لايصفون علمه تعالى بالموجودات لابكلى ولاجزئى وذلك أن العلم الذى هذه الامور لازمة له هو عقل منفعل ومعلول والعقل الاول هو فعل محض وعلة فلا يقاس علمه على العلم الانسانى فمن جهة ما لايعقل غيره من حيث هو غيره هو علم غير منفعل ومن جهة ما يعقل الغير من حيث هو ذاته هو علم فاعل وتلخيص

مذهبهم أنهم لما وقفوا البراهين على انه لا يعقل الا ذاته فذاته عقل ضرورة ولما كان العقل بما هو عقل
انما يتعلق بالموجودات لا بالمعدومات وقد قام البرهان على انه لا موجود الا هذه الموجودات التي
نعقلها نحن فلابد أن يتعلق علمه بها اذ كان لا يمكن أن يتعلق بالعدم ولا ههنا صنف آخر من الموجودات
يتعلق بها واذا وجب أن يتعلق بهذه الموجودات فاما أن يتعلق بها على نحو تعلق علمنا بها واما أن يتعلق
بها على وجه أشرف من تعلق علمنا بها وتعلق علمه بها على نحو تعلق علمنا بها مستحيل فوجب أن يكون
تعلق علمه بها على نحو أشرف ووجود أتم لها من الموجود الذي تعلق علمنا به لان العلم الصادق هو الذي
يطابق الموجود فان كان علمه أشرف من علمنا فعلم الله يتعلق من الموجود بجهة أشرف من الجهة التي
يتعلق علمنا بها فللموجود اذن وجودان وجود أشرف ووجود أخس والوجود الأشرف هو علة
الاخس وهذا هو معنى قول القدماء ان البارى تعالى هو الموجودات كلها وهو المنعم بها والفاعل لها
ولذلك قال رؤساء الصوفية لا هو الا هو ولكن هذا كله هو من علم الراسخين في العلم ولا يجب ان يكتب
هذا ولا ان يكلف الناس اعتقاده ولذلك ليس هو من التعليم الشرعي ومن أثبته في غير موضعه فقد
ظلم كما ان من كتمه عن أهله فقد ظلم فاما ان الشئ الواحد له أطوار من الوجود فذلك معلوم من النفس
(الاعتراض الثاني) قال أبو حامد هو ان يقال الى قوله فليكن كذلك في حقه والله أعلم (قلت) حاصل
هذه المعاندة الاولى للفلاسفة وهي معاندة بحسب أقوالهم لا بحسب الامر في نفسه هو ان يقال لهم من
أصولكم ان ههنا قديما تحله الحوادث وهو الفلك فمن أين أنكرتم ان يكون القديم الاول محلا للحوادث
والاشعرية انما أنكرت ذلك من قبل ان كل ما تحله الحوادث عندهم فهو محدث وهذه معاندة جدلية
فان الحوادث منها ما لا تحل القديم وهي الحوادث التي تغير جوهر المحل الحادثة فيه ومنها ما تحله وهي
الحوادث التي لا تغير جوهر الحامل لها كالحركة في المكان للجسم المتحرك وكالاشعة والاضاءة والقديم
أيضا منه ما لا تحله حركة أصلا ولا اجادات أصلا وهو ليس بجسم ومنها ما تحله بعض الحركات وهو القديم
الذي هو جسم كالاجرام السماوية واذا كان هذا التفصيل تدعيه الفلاسفة فهذه المعاندة هي معاندة
باطلة لان الكلام انما هو في القديم الذي ليس بجسم ولما أتى بهذه المعاندة للفلاسفة أتى بجواب الفلاسفة
في ذلك وحاصله انهم انما منعوا ان يوجد له علم حادث من قبل ان العلم الحادث فيه لا يخلو ان يكون من
ذاته أو من غيره فان كان من ذاته فقد صدر عن القديم حادث فهو يعاندهم في قولهم انه لا يصدر عن
القديم حادث بوضعهم الفلك قديما ووضعهم ان الحوادث تصدر عنه وانفصالهم عن هذا هو ان
الحادث ليس يمكن ان يصدر عندهم عن قديم مطلق وانما يمكن ان يصدر عن قديم بجوهره ومحدث
في حركاته وهو الجرم السماوي ولذلك صار عندهم كالمتوسط بالحقيقة بين القديم المطلق والمحدث المطلق
وذلك انه من جهة هو قديم ومن جهة هو حادث وهذا المتوسط هي الحركة الدورية السماوية عندهم
فانها عندهم قديمة بالنوع حادثة بالأجزاء فمن جهة ما هي قديمة صدرت عن قديم ومن جهة أجزائها
الحادثة تصدر عنها حوادث لا نهاية لها وانما منع الفلاسفة وجود الحوادث في الاول لانه ليس بجسم
والحوادث لا توجد الا في جسم لان القبول لا يوجد عندهم الا في جسم والمتبرئ عن المادة لا يقبل
وحاصل معاندة القسم الثامن قياسهم وهو ان العلة الاولى لا تكون معلولة انه يجوز أن يكون علمه

حتى لا يلحقها التكثر وتغير بوجه من الوجوه وكيف نسبة ترتيب الموجودات اليها ثم كلما ازداد الناظر استبصارا ازداد له سعادة
استعدادا وكأنه ليس يتبرأ الانسان عن هذا العالم وعلائقه الا أن يكون أكد العلاقة مع ذلك العالم فصار له شوق وعشق لما هنالك
فصده عن الالتفات الى ما خلفه جملة هذا جملة ما يقولون به في أمر المعاد الروحاني واعترض عليهم بانا لا نسلم ان اللذات ادراك ما هو كمال
وخير عند المدرك من حيث هو كذلك وتحديدهم اياه لا يدل على ان اللذات ما ذكر وانما يلزم لو كان حدا لها بحسب نفس
الامر وهو ممنوع وعدم انفكاك أحدهما عن الآخر لا يدل على الاتحاد على ان عدم الانفكاك أيضا ممنوع والاعتماد على التجارب الطبية غير مفيد لان الاستقراء وان كان لأكثر الجزئيات لا يفيد العلم لجواز وجود جزئي حاله خلاف ما وجد بالاستقراء (لا يقال) عدم الانفكاك ضروري حاصل بالتجربة لا نظري يستدل عليه بالاستقراء ليتوجه عليه ما ذكر لانا نمنع الضرورة وأي دليل يدل عليها ثم ان سلمنا ان ادراك ما هو كمال لذة في الجملة ولكن لا نسلم ان كل ادراك لكل ما هو كمال لذة بل اللذة انما هو ادراك الكمال الجسماني فان ادراك الكمال الجسماني يجوز ان يكون مخالفا بالحقيقة لادراك الكمال الغير الجسماني ولا يلزم من كون أحدهما لذة كون الآخر كذلك ولو سلم أن ادراك الكمال مطلقا جسمانيا كان أو غيره لذة ولكن لا نسلم أن النفس باقية بعد خراب البدن وما استدلوا به
عليه فقد عرفت ضعفه ولو سلم بقاؤها بعد خراب البدن لكن كونها قابلة حينئذ للصور
العقلية ممنوع لجواز أن يكون قبولها لها مشروطا بتعلقها بالبدن ولو سلم كونها قابلة حينئذ للصور العقلية لكن لا يلزم حصول الصور
العقلية فيها وانما يلزم لو كان الفاعل موجبا لا مختارا وهو ممنوع ثم ان ما ذكروه معارض بان النفس قبل الموت عالمة بهذه المعلومات
فلو كان ادراكها نفس اللذات لكانت متلذذة كما كانت عالمة والقول بان الاشتغال بتدبير البدن واستغراقها في اللذات الجسمانية

شيئا بعلم الانسان أعنى ان تكون المعلومات هى سبب علمه وحدوثها هو سبب حدوث علمه بها مثل ما ان المبصرات هى علة ادراك البصر والمعقولات علة ادراك العقل حتى يكون على هذا انه له الموجودات وخلقه لها هو علة ادراكه لها لا علة خلقه لها علمه وهذا مستحيل عند الفلاسفة ان يكون علمه على قياس علمنا الا ان علمنا معلول للموجودات وعلمه علة لها ولا يصح ان يكون العلم القديم على صورة العلم الحادث ومن اعتقد هذا فقد جعل الاله انسانا ازليا والانسان الها كائنا فاسدا وبالجملة فقد تقدم ان الامر فى علم الاول مقابل الامر فى علم الانسان أعنى ان علمه هو الفاعل للموجودات لا الموجودات انها علة لعلمه (المسئلة الرابعة عشر) فى تعجيزهم عن اقامة الدليل على ان السماء حيوان مطيع لله تعالى بحركته الدورية (قال أبو حامد) وقد قالوا ان السماء حيوان الى قوله وهى الحركة الارادية والى قوله تحكم محض لا مستند له (قلت) أما ما وضع فى هذا القول من ان كل متحرك اما ان يتحرك من ذاته واما ان يتحرك عن جسم من خارج ان هذا هو الذى يسمى قسرا فمعروف بنفسه وأما ان كل ما يتحرك من ذاته فليس المحرك فيه غير المتحرك فشئ ليس معروفا بنفسه وانما هو مشهور والفلاسفة يتكلفون البرهان على ان كل متحرك يتحرك من ذاته فله محرك موجود فيه هو غير المتحرك باستعمالهم مقدمات أخر معروفة بنفسها ومقدمات هى نتائج براهين أخر وهو أمر يوقف عليه من كتبهم وكذلك ليس معروفا بنفسه ان كل متحرك يتحرك عن محرك من خارج فانه ينتهى الى متحرك من تلقائه فهذه التى وضعت ههنا على انها مقدمات معروفة بنفسها فيها النوعان جميعا أعنى ان منها ما هى نتائج ومنها ما هى معروفة بنفسها واما ان المتحرك من ذاته لا من جسم من خارج هو متحرك اما من جوهره وطبيعته واما من مبدا فيه وانه ليس يمكن فيه ان يتحرك عن شئ لا يحس ولا يلابس مقارن له من خارج كانك قلت ما ليس بجسم فانه معروف بنفسه وقد رتم فى هذا القول تكلف بيان وهو انه لو كان الامر كذلك لم تكن الحركة الى فوق أولى بالنار منها بالارض والامر فى ذلك معروف بنفسه وأما انه لا يتحرك بجوهره وطبيعته فهو بين فى الاشياء التى تتحرك حينا وتسكن حينا لان الذى بالطبع ليس له ان يفعل الضدين وأما فى الاشياء التى نحس انها تتحرك دائما فانها تحتاج الى برهان وأما ما وضع أيضا فى هذا القول من أن المبدأ الذى يسمى طبيعة فانه ليس يتحرك من ذاته فى المكان الا اذا كان فى مكان غير ملائم له فانه يتحرك الى المكان الملائم له ويسكن فيه فحق وأما ما وضع أيضا فيه من أن المتحرك دورا ليس له مكان غير ملائم وملائم ينتقل من أحدهما الى الثانى لا لكليته ولا لأجزائه فقريب من البين بنفسه وتقدير ذلك قريب وقد ذكر فى هذا القول طرفا من تقديره وتبيينه للجسم الذى وجوده بهذه القوة والجسم السماوى اذ جميع المكان له ملائم فليس يتحرك بمثل هذه القوة ولذلك سمى هذه القوة الحكماء لا ثقيلة ولا خفيفة وأما ان هذه القوة هى بادراك أو بغير ادراك وان كانت بادراك فبأى نحو من الادراك فيبين من غير هذا وتلخيص هذا ان نقول أما التقدير الاول وهو ان يعرض ان المحرك للسماء جسم آخر غير سماوى فبين السقوط بنفسه أو قريب من البين بنفسه وذلك ان هذا الجسم ليس يمكن ان يحرك الجسم السماوى دورا الا وهو متحرك من تلقائه كانك قلت انسان أو ملك يديرها من المشرق الى المغرب ولو كان ذلك كذلك لكان هذا الجسم المتنفس اما خارج العالم واما داخله ومحال ان يكون خارجه لانه ليس خارج العالم ملاء ولا خلاء على ما تبين فى مواضع كثيرة ويحتاج

مانع فى حصول اللذة قول بكون الشئ مانعا عن حصول شئ عند حصوله وايضا اللذات الجسمانية أضعف من اللذات العقلية عندهم بل لا نسبة للذات الحسية الى اللذات العقلية عندهم فكيف يمكن جعل العوارض البدنية على ضعفها مانعة من تلك اللذات العظيمة النفسانية وقد يجاب عنه بانهم لم يقولوا ان اللذة ادراك فقط بل قالوا انها ادراك مشروط بشرائط ولعل العالم بالمعلومات العادم للذة لا يكون مستجمعا لتلك الشرائط ثم انه ان استجمع الشرائط فلا نسلم انه يكون عادم اللذات فانا نرى كثيرا من المتعلمين الذين لم يتعلموا الا مسائل معدودة يبتهجون بها أشد ابتهاج ويؤثرون الاشتغال بمذاكرتها على ملك الدنيا وما فيها فضلا عن لذة مطعوم ما أو منكوح ما هذا (ثم قولهم) ان الالم الذى يحصل للنفس بعد المفارقة بواسطة الهيآت الردية التى اكتسبتها بملابسة البدن تزول عاقبة الامر بزوال تلك الهيآت لا يستقيم على أصولهم فان القابل لتلك الهيآت النفس والفاعل لها هو المبادى المفارقة وعندهم أن العلة القابلة والفاعلة للشئ اذا كانتا موجودتين وجب وجود ذلك الشئ كما ذكروه فى بقاء الكمالات العلمية فكيف يجوز زوال تلك الهيئات حتى يزول بزوالها التألم الحاصل بسببها وكونها حاصلة بملابسة الأمور البدنية من الاعمال والامزجة لا يوجب زوالها لان ما ذكر من ملابسة الامور البدنية معد لحصول تلك الهيآت وانعدام المعد وطول العهد به لا يوجب انعدامها وقد يجاب عنه بان النفس بمفارقة البدن لم تخرج عن ان تكون منفعلة عن حركة السماويات فان فى عالم النفوس تجددات أيضا مستندة الى الحركات الفلكية وأقلها ما نعلمه من تلاحق النفوس المفارقة للأبدان قرنا بعد قرن على الدوام والاستمرار ولا يبعد أن يكون التلاحق المذكور موجبا لأحوال تتجدد لكل نفس من النفوس المفارقة أو لبعضها توجب تلك الاحوال استعدادا لزوال تلك الهيئات عنها فتزول عند تمام استعدادها لزوالها وليس كل ما يحدث عن علة فى قابل واجب الدوام والاستمرار بدوام الفاعل

وذات القابل بل قد يزول عن القابل استعداد وجوده ويحصل له استعداد لعدمه بواسطة الحركات السماوية والتغيرات الفلكية فينعدم عن القابل وان كان ذات القابل باقيا كما فى الكون والفساد ورد هذا الجواب بانه لما جاز زوال الهيآت النفسانية فى الجملة بزوال استعداد النفس جاز أن تزول ادراكاتها أيضا ولا يحصل الجزم باستمرار اللذة أبدا فى النفوس التى حصلت الاعتقادات المطابقة ولا الجزم باستمرار الألم فى النفوس التى حصلت الاعتقادات الغير المطابقة ثم فرقهم بين الجاحدين والمعرضين والمهملين بأن ألم الجاحدين مؤبد دونهما غير صحيح لان سبب الألم فى الاقسام الثلاثة هو الشوق الى الكمال الفائت ولا فرق بين الثلاثة فى هذا السبب فالذى أوجب انقطاع عذاب البعض دون البعض والحكم بانقطاع شوق المهملين والمعرضين دون الجاحدين تحكم باطل (فان قلت) الفرق بين فان الجاحدين فيهم اعتقادات باطلة مضادة لكمالهم دونهما (قلت) الاعتقادات المضادة للكمال ليست مستندة الى البراهين فلم لا يجوز زوالها ولم يحكم بوجوب بقائها حتى يدوم التعذب بسببها وأيضا فان المشتاق الى الشئ غير الواصل اليه انما يكون معذبا اذا كان جازما بكونه غير واصل والنفوس ذوات العقائد الباطلة قبل المفارقة تعتقد كون تلك الاعتقادات علوما فان بقى هذا الاعتقاد بعد المفارقة لم تتألم بفقدان الكمال اذ لا شعور لها بفقده لان الغرض انه بقى اعتقاد كون اعتقاداتها الباطلة علوما وان لم يبق بل زال هذا الاعتقاد فتزول تلك الاعتقادات الباطلة أيضا والا فما الفرق فلا يحصل لها الألم أصلا فضلا عن الألم السرمدى وقد يقال لا يزول الاعتقاد بكون تلك الاعتقادات علوما ولا يلزم منه نفى التألم لان تألمها ليس للاشتياق الى الادراك بل لانها لما اعتقدت ان ما أدركته من الامور الغير المطابقة للواقع كمال ومطابق للواقع ورجحت الوصول الى ما أدركته فانه لا محالة تفقد ما رجحته بعد الموت فتخيب وتصير معذبة بفقدان ما رجحت الوصول اليه وفيه

ايضا ذلك الجسم عندما يحرك ان يثبت على جسم له ساكن وذلك الجسم الساكن على جسم آخر ويمر الامر الى غير نهاية ومحال أيضا أن يكون داخل العالم لانه لو كان لادرك بالحس اذ كل جسم داخل العالم محسوس وكان يحتاج أيضا الى جسم آخر يحمله سوى الذى يديره أو يكون الذى يديره هو الذى يحمله ولكان الحامل يحتاج الى حامل وكان يجب أن يكون عدد الاجسام المتنفسة المتحركة بعدد حركات الاجرام السماوية وكان يسأل أيضا فى هذه الاجسام هل هى مركبة من الاسطقسات الاربع فتكون كائنة فاسدة أو تكون بسيطة فما طبيعتها وهذا كله مستحيل وبخاصة عند من وقف على طبائع الاجسام البسيطة وعرف عددها وعرف أنواع الاجسام المركبات منها فالاشتغال ههنا لا معنى له وقد تبين فى غير ما موضع ان هذه الحركة ليست قسرا اذ كانت مبدأ جميع الحركات وبواسطتها تفيض الحياة على جميع الموجودات فضلا عن الحركات وأما التقدير الثانى وهو ان يكون الله عز وجل يحركها من غير ان يخلق فيها قوة بها تتحرك فهو أيضا قول شنيع بعيد جدا مما يعقله الانسان وهو شبيه بمن يقول ان الله تعالى هو اللابس لجميع ما ههنا والمحرك له وما تدركه من الاسباب والمسببات باطل ويكون الانسان انسانا الا بصفة خلقها الله فيه وكذلك سائر الموجودات وابطال هذا هو ابطال المعقولات لان العقل انما يدرك الاشياء من جهة أسبابها وهو قول شبيه بقول من كان يقول من القدماء ان الله تعالى موجود فى كل شئ وسنتكلم مع هؤلاء فى الموضع الذى نذكر فيه ابطال الاسباب والمسببات وأما العناد الثالث فهو يجرى مجرى الطبع وهو ان يضع ان حركة السماء من قوة فيها طبيعة وصفة ذاتية لا عن نفس وان برهانهم على نفى ذلك باطل من قبل انهم بنوا برهانهم على ان حركة السماء لو كانت طبيعية لكان المكان المطلوب بحركتها الطبيعية هو بعينه المهروب عنه لان كل جزء من السماء يتحرك الى المواضع التى تحرك منها من قبل ان حركتها دورية والحركة الطبيعية المكان الذى تهرب منه بالحركة هو غير المطلوب لان الذى يتحرك منه هو العرضى والذى تتحرك اليه هو الطبيعى الذى يسكن فيه وهو وضع باطل من قبل انهم وضعوا الاجزاء السماء حركات كثيرة لمتحركين كثيرين وذلك بحسب أصولهم لانهم يقولون ان الحركة الدورية واحدة وان الجسم المتحرك بها واحد فحركة الدور ليس يطلب بها المتحرك مكانا فيمكن ان يكون خلق فيه معنى يطلب به المتحرك الحركة نفسها ويكون ذلك المعنى طبيعة لا نفسا والانفصال عن هذا ان قولهم هذا انما ولمن زعم ان تبديل الكوا كب مكانها هو عن حركة طبيعية شبيهة بتبديل المتحركات بالطبع مكانها ووضعهم الحقيقى هو ان الحركة الدورية ليس يطلب لها المتحرك مكانا وانما يطلب نفس الحركة الدورية وان ما هذا شأنه فالمحرك له نفس ضرورة لا طبيعته لان الحركة ليس لها وجود الا فى العقل اذ كان ليس يوجد خارج النفس الا المتحرك فقط وفيه جزء من الحركة غير متقرر الوجود فالذى يتحرك الى الحركة بما هى حركة هو متشوق لها ضرورة والذى يتشوق الحركة فهو متصور لها ضرورة وهذا أحد المواضع التى يظهر منها ان الاجرام السماوية هى ذوات عقول وشوق وقد يظهر ذلك أيضا من مواضع شتى أحدها ان المتحرك الواحد من الاجسام الكرية نجده يتحرك الحركتين المتضادتين معا أعنى الغربية والشرقية وذلك شئ لا يمكن عن الطبيعة فان المتحرك بالطبيعة انما يتحرك حركة واحدة فقط وقد تقدم القول فى الاشياء التى حركت القوم الى ان يعتقدوا أن السماء ذات عقل وأبينها انه لما تبين عندهم ان المحرك لما هو عقل برئ من المادة لزم ان لا يحرك

تقار لان اللذة عندهم كما مر ادراك ونيل لوصول ما هو كمال وخير عند المدرك من حيث هو كمال وخير وفائدة قولهم عند المدرك على ما صرحوا به هو الايذان بأن المعتبر فى اللذة كماليته وخيريته فى اعتقاد المدرك لا فى نفس الامر حتى لو لم يكن الشئ كمالا وخيرا فى نفس الامر لذلك المدرك وهو يعتقد كماليته وخيريته يلتذ به فلو لم يزل لصاحب الجهل المركب اعتقادات ما أدركه حق مطابق للواقع لزم أن يلتذ بما أدركه ويكون من أهل السعادة فلا أقل من أن يكون له لذة مخلوطة بألم فقدان ما رجحت الوصول اليه ولا يقولون به بل يزعمون ان ألمه هو الألم الشديد الذى لا ألم فوقه ثم ان نفوس البله والصلحاء قد اعتقدت فى حياتهم الدنيا اعتقادات غير مطابقة للواقع بزعمهم فكيف يكونون من أهل السلامة ويمكن أن يقال هم لا يعتقدون أن للنفس كمالا فلا يكون لهم شوق الى الكمال الفائت فيكونون من أهل السلامة بل من أهل السعادة على ما يليق بحالهم كما يراه بعضهم ثم استدلالهم على تعلق أمثال تلك النفوس بأجسام أخر بانها ان لم تتعلق تكون معطلة ولا معطل فى الوجود ممنوع بتقدمتيه فانها تشعر بذواتها ووجودها ولا تكون معطلة عن الادراك وسلب التعطل عن الوجود وان كان مشهورا فيما بينهم لكنه ليس ضروريا ولا مبرهنا عليه فهو فى حيز المنع أيضا (وأيضا) جعل جرم الفلك آلة لتخيلات نفوس البله والصلحاء غير مستقيم لان اجزاء الفلك متشابهة فليس بعض تلك الاجزاء بان يكون آلة لبعض تلك النفوس أولى من البعض فاما ان يكون كل جزء منها آلة لكل واحدة من النفوس أولا يكون شئ منها آلة لشئ من تلك النفوس والقسم الاول ظاهر الاستحالة فتعين الثانى فبطل جعل جرم الفلك آلة موضوعة لتخيلاتها وبالجملة فاكثر ما ذكروا فى هذه المسئلة ظنون وتخمينات لا تليق بالمواضع العلمية ثم انا نقول لسنا ننكر على الحكماء من جهة انهم أثبتوا المعاد الروحانى واللذات والآلام العقليتين وكونهما أعظم من الحسيتين فان المهرة المتقنين من علماء الاسلام ذهبوا الى ذلك بل يمكن

الا من جهة ما هو معقول ومتصور واذا كان ذلك كذلك فالمحرك عنه عاقل ومتصور ضرورة وقد يظهر ذلك أيضا من ان حركتها شرط فى وجود ما دونها من الموجودات أو حفظها وليس يمكن أن يكون ذلك عن الاتفاق وهذه الاشياء لا تتبين فى هذا الموضع الا بيانا اذاعيا ومقنعا (المسئلة الخامسة عشر) فى ابطال ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء وقد قالوا ان السماء حيوان مطيع لله تعالى الى قوله الى الاستكمال بذاتها (قلت) كل ما حكاه عن الفلاسفة فى هذا مذهبهم أو لازم عن مذهبهم أو يمكن ان ينزل القول فيه على مذهبهم الا ما حكاه من ان السماء تطلب بحركتها الاوضاع الجزئية التى لا تتناهى فان ما لا نهاية له غير مطلوب اذ كان غير موصول اليه ولم يقله أحد الا ابن سينا ومعاندة أبى حامد لهذا القول كافية فيما سيأتى بعد والذى نقصده عند القوم انما هى الحركة نفسها انما هى حركة وذلك ان كمال الحى بما هو حى هى الحركة وانما لحق السكون هذا الحيوان الكائن الفاسد بالعرض أعنى من قبل ضرورة الهيولى وذلك ان التعب والكلال انما يدخل على هذا الحيوان من قبل انه هيولانى وأما الحيوان الذى لا يلحقه تعب ولا نصب فواجب أن تكون حياته كلها وكماله فى الحركة وتشبهه بخالقه هو افادته الحياة لما ههنا بالحركة وليست هذه الحركة عند القوم من أجل ما ههنا على القصد الاول أعنى بالقصد الاول أن يكون الجرم السماوى انما خلق من أجل ما ههنا فان الحركة هى فعله الخاص الذى من أجله وجد فلو كانت هذه من أجل ما ههنا على القصد الاول لكان الجرم السماوى انما خلق من أجل ما ههنا ومحال عندهم أن يخلق الافضل من أجل الانقص لكن عن الافضل ولا بد يلزم وجود الانقص كالرئيس مع المرؤس الذى كماله فى غير الرئاسة وانما الرئاسة ظل كماله وكذلك العناية بما ههنا شبيهة بعناية الرئيس بالمرؤسين الذين لا نجاة لهم ولا وجود الا بالرئيس وبخاصة الرئيس الذى ليس يحتاج فى وجوده الاتم الافضل الى الرئاسة فضلا عن وجود المرؤسين (قال أبو حامد) الاعتراض على هذا الى قوله وبين هذا (قلت) قد يظن ان هذا الكلام لعظمه يصدر عن أحد رجلين اما رجل جاهل واما رجل شرير وأبو حامد مبرأ عن هاتين الصفتين ولكن قد يصدر من غير الجاهل قول جاهلى ومن غير الشرير قول شرير على جهة الندور ولكن يدل هذا على تصور الاشر فيما يعرض لهم من الذليات فانه ان سلمنا لابن سينا أن الفلك يقصد بحركته تبديل الاوضاع وكان تبديل أوضاعه من الموجودات التى ههنا والذى يحفظ وجودها بعد أن يوجدها وكان هذا الفعل منه دائما فاى عبادة أعظم من هذه العبادة بمنزلة لو ان انسانا تكلف أن يحرس مدينة من المدن من عدوها بالدوران حولها ليلا ونهارا أما كنا نرى ان هذا الفعل من أعظم الافعال قربة الى الله تعالى وأما لو فرضنا حركة هذا الرجل حول المدينة للغرض الذى حكى هو عن ابن سينا من انه لا يقصد فى حركته الا الاستكمال بأينيات غير متناهية لقيل فيه انه رجل مجنون وهذا هو معنى قوله تعالى انك لن تخرق الارض ولن تبلغ الجبال طولا وأما قوله فيه انه لما لم يمكنها استيفاء الآحاد بالعدد أو جميع استوفتها بالنوع فانه كلام محتمل غير مفهوم الا أن يريد ان الحركة لما لم يمكن فيها ان تكون باقية بأجزائها كانت باقية بكليتها وذلك ان من الحركات ما هى غير باقية لا بأجزائها ولا بكليتها وهى الكائنة الفاسدة ومنها ما هى باقية بنوعها فاسدة كائنة بأجزائها ولكن مع هذا يقال فيها انها حركة واحدة على الوجوه التى فصلت فى غير ما موضع من

أن يوحد في كلام الله تعالى وكلام رسوله عليه الصلاة والسلام ما يشير الى ذلك وانما ننكر عليهم من جهة انهم أنكروا المعاد الجسماني
واللذات والآلام الجسمانية في دار الآخرة على ما دل عليه كتاب الله تعالى وكلام رسوله في مواضع غير معدودة بحيث لا مجال لارتكاب
تأويلهما وصرفهما عن ظاهرهما (قال الامام الرازي) انا لا ننكر اللذة العقلية ولا انها أقوى من غيرها ولكن ذلك مما لا يمكن اثباته
بالأدلة العقلية وليس كل ما لا يمكن اثباته بهذا الطريق وجب انكاره فان أحدا لو حاول الدلالة على طعوم الأشياء

كثيرهم انه يقال في الحركة انها واحدة وأما قوله لانه لما لم يمكنه استيفاؤها بالعدد استوفاها بالنوع
فكلام باطل لان الحركة السماوية واحدة بالعدد وانما يقال هذا في الحركات التي دون السماء
الكائنة وذلك ان هذا لما لم يمكن فيها أن تكون واحدة بالعدد كانت واحدة بالنوع وباقية به من قبل
بقاء الحركة الواحدة بالعدد (قال أبو حامد) والثاني هو أنا نقول الى قوله واختيارها (قلت) هذه معاندة
سفسطائية وذلك ان النقلة من مسئلة الى مسئلة هو من فعل السفسطائية كيف يلزم عن عجزهم ان
يعجزوا عن اعطاء السبب في اختلاف جهات حركات السماء ان يعجزوا عن اعطاء السبب في حركة
السماء وأن لا يكون لحركتها علة هذا كلام كله في غاية الركاكة والضعف وأما هذه المسئلة فما أكثر
فرحهم بها لانهم يظنون انهم قد أعجزوا الفلاسفة فيها والسبب في ذلك جهلهم بانحاء الطرق المسلوكة
في اعطاء الاسباب والمقدار الذي يطلب منها ويعطى في شيء شيء من الموجودات فانه يختلف باختلاف
طبائع الموجودات وذلك ان الاشياء البسيطة ليس لها سبب فيما يصدر عنها الا نفس طبائعها وصورها
وأما الأمور المركبة فتلفي لها أسباب فاعلة غير صورها وهي التي أوجبت تركيبها واقتران أجزائها
بعضها الى بعض مثال ذلك ان الارض ليس لها سبب في ان كانت تهوي الى أسفل الا صفة الارضية
وليس للنار سبب في ان تعلو الى فوق الا نفس طبيعتها وصورتها وبهذه الطبيعة قيل انها مضادة
للارض وكذلك الفوق والاسفل ليس لهما سبب به صارت احدى الجهتين أعلى والأخرى أسفل بل
ذلك يقتضي طباعهما واذا وجب اختلاف الجهات لانفسها واختلاف الحركات لاختلاف الجهات
فليس هنا سبب يعطى في اختلاف الحركات الا اختلاف جهات المتحركات واختلاف الجهات
لاختلاف طبائعها أعني ان بعضها أشرف من بعض مثال ذلك ان الانسان اذا أحس بالحيوان يقدم
في الحركة احدى رجليه من جهة من بدنه ثم يتبع بها الاخرى فقال لم كان الحيوان يقدم هذه الرجل
ويؤخر الاخرى دون ان يكون الامر بالعكس لم يكن هنالك سبب يوفى ذلك الا أن يقال انه لابد في حركة
الحيوان من أن يكون له رجل يقدمها ورجل يعتمد عليها وذلك يوجب أن يكون للحيوان جهتان يمين
ويسار وان اليمين هي التي تقدم أبدا القوة تختص بها وان اليسار هو الذي يتبع أبدا في الاكثر اليمين لقوة
تختص بها وانه لم يمكن أن يكون الامر بالعكس أعني أن تكون جهة اليمين هي التي جهة اليسار لان
طبائع الحيوان تقتضي ذلك اما اقتضاء أكثريا واما دائما وكذلك الامر في الاجرام السماوية اذ لو سأل
سائل فقال لم تحرك السماء من جهة دون جهة قيل لان لها يمينا ويسارا وخاصة اذ قد ثبت من أمرها
انها حيوان الا انها يخصها ان جهة اليمين في بعضها هي جهة اليسار في البعض وهي مع هذا الجزء
الواحد تتحرك الى الجهتين المتضادتين كالرجل الايسر الاعسر فكما انه لو سأل سائل فقال ان حركة
الحيوان كانت تتم لو كان يمينه يساره ويساره يمينه فلم اختص اليمين بكونه يمينا واليسار بكونه يسارا لقيل
له ليس لذلك سبب الا ان طبيعة الجهة المسماة يمينا اقتضت بجوهرها أن تكون يمينا والا تكون يسارا
وطبيعة اليسار اقتضت بجوهرها أن تكون يسارا والا تكون يمينا وان الاشرف للجهة الاشرف كذلك
اذا سأل سائل لم اختصت جهة اليمين في الحركة العظمى بكونها يمينا وجهة اليسار بكونها يسارا وقد كان
يمكن أن يكون الامر بالعكس كالحال في أفلاك الكواكب المتحيرة لم يكن له جواب الا أن يقال الجهة

وروائحها لتعذر ذلك
عليه مع ان الحس يشهد
بثبوتها وهذه اللذات
العقلية من هذا القبيل
ولا سبيل الى التصديق
الجازم بها الا بالوصول اليها
وكل من كان انقطاعه عن
العلائق الجسدية وانجذابه
الى المعارف الالهية أتم كان
حظه منها أوفى ولقد رزقنا
الله تعالى منها في المنام
واليقظة مرة بعد أخرى
ما قوى ايماننا بها وسكن
نفسنا اليها والظاهر من
الحكماء انهم ما ذكروا
الوجوه التي حكيناها عنهم
الا لتكون جاذبة مجرى
المنبهات والمشوقات وأنا
أزيد عليها وأقول الكمال
لذاته محبوب بالاستقراء
فان كل حرفة نفيسة أو
خسيسة فان الكامل فيها
راجح في الحب على الناقص
وكما ان مراتب الكمال
كثيرة وكذا مراتب الحب
كثيرة ولما كان الكمال
الاقصى ليس الا لله تعالى
فالحب الشديد ليس الا له
ثم ان شدة الحب تفيد
حالتين مرتبتين الغفلة عن
غير المحبوب والالتذاذ
بادراك المحبوب ويدل
عليه الاستقراء فشدة حب الله لابد وان تورث هاتين الحالتين واصحاب الذوق يسمون الغفلة عما سوى الله تعالى فناء وكما ان الكامل
بالنسبة الى الاكمل لا يعد كاملا كذلك حب الكامل بالنسبة الى حب الاكمل لا يسمى حبا كاملا ولذلك لا يبقى الحب الشديد الا لله تعالى
فلا تطمئن القلوب الا بذكره كما قال عز من قائل ألا بذكر الله تطمئن القلوب والذي يظنه الاغمار من أن العلم بالأمور العقلية كلها
أسباب اللذة فهو خطأ بل اللذة لا تحصل الا من العلم بالله تعالى والاستغراق في محبته ثم ان العلم بالله تعالى لما لم يحصل للعقول البشرية

الا بواسطة العلم بأفعاله فكلما كان العلم بها أكثر والاطلاع على حكمته أتم كان حبه والالتذاذ بحبه أتم قال رحمه الله فهذا ما عندي في هذا
الباب والله أعلم بالصواب (وأما المقام الثاني) فتقريره هو انهم قالوا لابد أن البشرية تنعدم بصورها وأعراضها بالموت وزوال الحياة
ولا يبقى الا المواد العنصرية المتفرقة المختلطة بأجزاء العناصر ثم انها لا تعاد أصلا وما وردت به الشرائع من اثبات المعاد الجسماني واللذات
والآلام الجسمانية في الدار الآخرة أمثال ضربت على حد أفهام الخلق لبيان المعاد الروحاني وأحوال سعادة النفوس
وشقاوتها بعد مفارقة الأبدان لان الانبياء عليهم الصلاة والسلام مبعوثون الى كافة الخلق وأكثرهم قاصرون على فهم المعاد الروحاني والكمالات الحقيقية واللذات العقلية وذلك كالآيات المشعرة بالجهة والجسمية قلنا انما يصح التأويل والصرف عن الظاهر اذا امتنع الحمل على الظاهر كما في الآيات المشعرة بالجهة والجسمية فان الأدلة العقلية والبراهين القطعية دلت على امتناع الجسمية والجهة فوجب صرفها عن الظاهر وأما فيما نحن فيه فلا قرينة للصرف عن الظاهر فضلا عن الدليل القطعي بل أكثر الآيات والاحاديث الواردة في ذلك تمنع حملها على التشبيه والتمثيل شهد بذلك تتبع كتاب الله تعالى وسنة رسوله عليه الصلاة والسلام وشبهتهم في امتناع المعاد الجسماني كثيرة منها ان المعاد الجسماني اما بان يعدم تعالى الابدان وأجزاءها بالكلية ثم يوجدها بعينها أو يفرق
أجزاءها ثم يجمعها ويعيد اليها الحياة وكلاهما يتضمن اعادة المعدوم بعينه الذي
(أما الأول) فظاهر (وأما الثاني) فلان الانسان المعين مشارك لسائر الناس في الانسانية وممتاز عنهم في تعينه وتشخصه وما به الاشتراك
غير ما به الامتياز فتشخص كل واحد من الاشخاص يجب أن يكون زائدا على ماله من الانسانية وذلك الزائد لابد أن يكون صفة قائمة به
فبعد تفرق الاجزاء لابد وان تنعدم تلك الصفة فلو أعاد الله تعالى ذلك البدن الشخصي فلابد وان يعيد تشخصه الذي انعدم والالم يكن

الاشرف اختصت بالجرم الاشرف كالحال في اختصاص النار بفوق والارض بأسفل وأما كون
السموات تتحرك بالحركتين المتضادتين ما عدا الحركة اليومية فلضرورة تضاد الحركات ههنا أعني
حركة الكون والفساد وليس في طبيعة العقل الانساني أن يدرك أكثر من هذا أمثال هذه الاقاويل
في هذا الموضع لما اعترض أبو حامد هذه المسئلة وقال انه ليس لهم عليها جواب حكى في ذلك جوابا عن
بعض الفلاسفة فقال وقال بعضهم لما كان الى قوله في هذا الغرض (قلت) ان هذا المتكلم رام أن يعطي
السبب في ذلك من قبل السبب الغائي لا من قبل الفاعل وليس يشك أحد من الفلاسفة أن هنالك
سببا غائيا على القصد الثاني هو ضروري في وجود ما ههنا وان كان لم يوقف عليه بعد التفصيل لكن
يشك انه ما من حركة ههنا ولا مسير ولا رجوع للكواكب الا ولها مدخل في وجود ما ههنا حتى لو اختلف
منها شئ لاختل الموجود ههنا ولكن كثيرا من هذه الاسباب الجزئية اما أن لا يوقف عليها أصلا واما
أن يوقف عليها بعد زمان طويل وتجربة طويلة مثل ما يحكى أن الحكيم أثبته في كتابه في التدبيرات
الفلكية الجزئية فاما الأمور الكلية فالوقوف عليها أسهل وأصحاب علوم التنجيم قد وقفوا على كثير
منها وقد أدرك في زماننا هذا كثير مما وقفت عليه الأمم السالفة من هذا المعنى كالكلدانيين وغيرهم
ولذلك لا ينبغي أن لا يعتقد أن لذلك حكمة في الموجودات اذ قد ظهر بالاستقراء ان جميع ما يظهر في
السماء هو لموضع حكمة غائية وسبب من الاسباب الغائية فانه اذا كان الامر في الحيوان كذلك فهو أحرى
أن يكون في الاجرام السماوية وقد ظهر في الانسان والحيوان نحو من عشرة آلاف حكمة في زمان قدره
ألف سنة فلا يبعد ان يظهر في آماد السنين الطويلة كثير من الحكمة التي في الاجرام السماوية وقد نجد
الأوائل رمزوا في ذلك رموزا يعلم تأويلها الحكماء الراسخون في العلم وهم الحكماء المحققون وأما
الاول وهو قوله ان لقائل أن يقول التشبه بالله تعالى يقتضي له أن يكون ساكنا لان الله تعالى يتقدس
عن الحركة لكن اختيار المقابلها من افاضته الخير على الكائنات فانه كلام مختل فان الله تعالى
ليس بساكن ولا متحرك وان يتحرك الجسم أفضل له من أن يسكن واذا اشتبه الموجود بالله تعالى
فانما يتشبه به بكونه في أفضل حالاته وهي الحركة وأما الجواب الثاني فقد تقدم الجواب عنه
(المسئلة السادسة عشر) في ابطال قولهم ان نفوس السموات مطلعة على جميع الجزئيات الحادثات
في هذا العالم الى قوله لانه تحكم في نفسه (قلت) هذا الذي حكاه لم يقله أحد من الفلاسفة فيما علمي
الا ابن سينا أعني ان الاجرام السماوية تتخيل خيالات لا نهاية لها والاسكندر يصرح في مقالته المسماة
بمبادي الكل ان هذه الاجرام ليست متخيلة لان الخيال انما كان في الحيوان من أجل السلامة
وهذه الاجرام لا تخاف الفساد فالخيالات في حقها باطلة وكذلك الحواس ولو كان لها خيالات
لكان لها حواس لان الحواس شرط في الخيالات فكل متخيل حساس ضرورة وليس ينعكس
وعلى هذا لا يصح تأويل اللوح المحفوظ على ما حكاه عنهم وأما تأويل العقول المفارقة التي تحرك فلكا
فلكا على جهة الطاعة لها ملائكة مقربين فتأويل جار على أصولهم وكذلك تسمية نفوس الافلاك
ملائكة سماوية اذا قصد مطابقة ما أدى اليه البرهان وما أتى به الشرع (قال أبو حامد) واستدلوا
فيه الى قوله لتفهيم مذهبهم (قلت) قد قلنا ان هذا الرأي ما نعلم أحدا قال به الا ابن سينا وأما الدليل

فعيد الذلك الشخص وهو خلاف الفرض فيلزم اعادة المعدوم بعينه وهى مستحيلة (أما أولا) فلان المعدوم لا يصح الحكم عليه بصحة العود اذ لابد فى الحكم عليه بصحة العود من الاشارة اليه وهى ممتنعة لانتفاء الهوية فلا يصح عوده والا كان الحكم بصحة عوده صحيحا (وأما ثانيا) فلانه يستلزم تخلل العدم بين الشئ ونفسه وهو ضرورى الاستحالة (وأما ثالثا) فلانه لو جاز اعادة المعدوم بعينه أى بجميع مشخصاته لجاز اعادة وقته الأول لانه من جملتها ضرورة ان الموجود بقيد كونه فى هذا الوقت غير الموجود بقيد كونه فى وقت آخر واللازم باطل لافضائه الى كون الشئ مبتدأ من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبتدا الا الموجود فى وقته الاول فكذا الملزوم (وأما رابعا) فلانه لو جاز اعادة المعدوم بعينه لجاز ان يوجد ابتداء بدلا عنه ما يماثله فى الماهية وجميع العوارض المشخصة لان حكم الامثال واحد واللازم باطل لاستلزامه عدم التمييز بين المبتدا والمعاد لان التقدير اشتراكهما فى الماهية وجميع العوارض (لا يقال) لا نسلم ان الثانى يتضمن اعادة المعدوم بعينه ولم لا يجوز أن يكون تشخص زيد عبارة عن تشخصات اجزائه الأصلية الباقية من أول العمر الى آخره وتكون تعينات تلك الاجزاء باقية بعد التفرق وزوال الحياة والخلقة والشكل العارض للمجموع فاذا جمع الله تعالى تلك الاجزاء وجعلها حية فقد أعاد زيدا من غير أن يكون هناك اعادة المعدوم بعينه (لانا نقول) لو كان الامر على ماذكر لكان من الواجب أن يقال عند موت شخص وتفرق أجزائه العنصرية النارية والهوائية والمائية والارضية انعدام ذلك الشخص اذا لم يعتبر فى شخصيته الا تلك الاجزاء وتشخصاتها التى لم يعدم شئ منها وذلك معلوم الفساد بالضرورة والجواب انا لا نسلم امتناع اعادة المعدوم بعينه وماذكر من الوجوه على بطلانه فمدفوع أما الاول فانا لا نسلم ان المعدوم لا يصح الحكم عليه بصحة العود (قوله) اذ لابد من الحكم عليه من الاشارة اليه وهى ممتنعة لانتفاء الهوية (قلنا) ان أريد انتفاء الهوية مطلقا فى الخارج والذهن فممنوع وان أريد فى

الذى حكاه عنه فهو واهى المقدمات وان كانت مقدمة جدلية وذلك انه يضع ان كل مفعول جزئى فانه انما يصدر عن المتنفس من قبل تصور جزئى لذلك المفعول وحركات جزئية بها يكون ذلك المفعول الجزئى ثم يضيف الى هذه المقدمة الكبرى مقدمة صغرى وهى ان السماء متنفسة يصدر عنها افعال جزئية فيلزم من ذلك أن يكون يصدر عنها ما يصدر عن المفعولات الجزئية والافعال الجزئية عن تصور جزئى وهو الذى يسمى خيالا وهذا ليس يظهر فى الصنائع فقط بل فى كثير من الحيوان الذى يفعل أفعالا محدودة كالنحل والعنكبوت والعناد لهذه المقدمات انه ليس يصدر فعل جزئى عن ذوى العقول الا من جهة ماذلك المعنى متخيل خيالا عاما فتصدر عنه أمور جزئية لانهاية لها * مثال ذلك ان الصانع انما تصدر عنه صورة الخزانة من جهة خيال كلى عام لا يختص بخزانة دون خزانة وكذلك الامر فيما يصدر من الصنائع بالطبع عن الحيوانات وكان هذه الخيالات هى واسطة بين الادراكات الكلية والجزئية أعنى انها واسطة بين حد الشئ وخياله الخاص به فالاجرام السماوية ان كانت تتخيل فمثل هذا الخيال الذى هو من طبيعة الكلى لا الخيال الجزئى المستفاد من الحواس ولا يمكن أن تكون أفعالنا صادرة عن التصور الجزئى ولذلك ما يرى القوم ان الصورة الخيالية التى تصدر عنها افعال الحيوانات المحدودة هى كالمتوسطة بين المعقولات والصور الخيالية الشخصية مثل الصورة التى يفر بها البغاث مما يصيد من الجوارح والتى بها تصنع النحل بيوتها وأما الصانع الذى يحتاج الى مثال جزئى محسوس فهو الذى ليس عنده هذا المثال الكلى الذى هو ضرورى فى صدور ما يصدر عنه من الجزئيات وهذا الخيال هو الباعث للارادة الكلية التى لا تقصد شخصا دون شخص من النوع الواحد وهذا الا يوجد فى الاجرام السماوية وأما ان توجد ارادة عامة للشئ الكلى بما هو كلى فهو مستحيل لان الكلى ليس له وجود خارج الذهن ولا هو كائن فاسد فتقسيمه أولا الارادة الى كلية وجزئية غير صواب اللهم الا أن يقال ان الاجرام السماوية تتحرك نحو حدود الاشياء بغير أن يقترن الحد بتخيل شخص من أشخاص الموجودات بخلاف ماهو الامر عندنا وقوله ان الارادة الكلية ليس يصدر عنها جزئى خطأ اذا فهم من الارادة الكلية مالا يخص شخصا دون شخص بل خيال عام كخيال الملك فى اتخاذه الاجناد والمقاتلة وأما ان فهم من الارادة تعلقها بالمعنى الكلى بعينه فليس تتعلق به ارادة أصلا ولا توجد ارادة بهذه الصفة الا من الجهة التى قلنا فالاجرام السماوية اذ تبين من أمرها انها تعقل ماههنا من جهة ما تتخيل فذلك من جهة الخيالات العامة التى تلزم الحدود لا من جهة الخيالات الجزئية التى تلزم الاحساسات والاظهر أن يكون ذلك على التصور الجزئى وبخاصة اذا قيل ان ما يصدر عنها ههنا انما يصدر عن القصد الثانى لكن مذهب القوم انها تعقل أنفسها وتعقل ماههنا وهل تعقل ماههنا على انه غير ذواتها فيه نظر تفحص عنه فى المواضع الخاصة به وبالجملة ان كانت عالمة فاسم العلم مقول على علمنا وعلمها باشتراك الاسم وأما ما يقوله فى هذا الفصل فى سبب الرؤيا والوحى فهو شئ تفرد به ابن سينا وآراء القدماء فى ذلك غير هذا الرأى وأما وجود علم الاشخاص غير متناهية بالفعل من جهة ماهو علم شخصى فشئ ممتنع وأعنى بالعلم الشخصى الادراك المسمى خيالا ولم يكن معنى لادخال مسئلة الرؤيا والوحى فى هذا الموضع الا أن يتطرق بذلك الى كثرة المعاندة وهو فعل سفسطائى لا جدلى وهذا الذى قلته من أمر تخيل الاجرام

الخارج فسلم ولكن لا يلزم من انتفاء الهوية في الخارج امتناع الاشارة اليه فان التميز والثبوت عند العقل كاف في الاشارة العقلية وهي كافية في صحة الحكم والاحتياج الى الثبوت العيني انما هو عند ثبوت الصفة له في الخارج ولو سلم فامتناع الحكم عليه بصحة العود لانتفاء الاشارة اليه لانتفائه هوية لا يستلزم امتناع العود لجواز وقوعه بتأثير الفاعل من غير أن يتصور ه متصور او يحكم عليه بشئ من الاحكام (وأما الثاني) فلانا لانسلم ١٢٠ تخلل العدم بين الشئ ونفسه بحسب الوقتين فانه لا معنى لتخلل العدم ههنا سوى انه

السماوية بتخيلات متوسطة بين الخيالات الجزئية والكلية هو قول مقنع والذي يلزم عن أصول القوم ان الاجرام السماوية لا تتخيل أصلا لان هذه الخيالات كما قلنا انما هي لموضع السلامة سواء كانت عامة او خاصة وهي أيضا من ضرورة تصورنا بالعقل ولذلك كان تصورنا كائنا فاسدا وتصور الاجرام السماوية اذا كان غير كائن ولا فاسد فيجب أن لا يقترن بخيال وان لا يستند اليه بوجه من الوجوه ولذلك ليس ذلك الادراك لا كليا ولا جزئيا بل يتحد هنالك العلمان ضرورة أعني الكلي والجزئي وانما يتميزهنا في المواد من قبل تلك ومن هذه الجهة وقع الاعلام بالغيوب والرؤيا وما أشبه ذلك وهذا بين على التمام في موضعه (قال أبو حامد) والجواب ان نقول الى قوله تحكموا بوضعها (قلت) أما قول أبي حامد والجواب أن يقال بم تنكرون الى قوله فلا تحتاج الى شئ مما ذكرتموه هو جواب من جنس المسموع لا من جنس المعقول فلا معنى لادخاله في هذا الكتاب والفلسفة تفحص عن كل ما جاء في الشرع فان أدركته استوى الادراكان وكان ذلك أتم في المعرفة وان لم تدركه أعلمت بقصور العقل الانساني عنه وان يدركه الشرع فقط واعتراضه عليهم في تأويل اللوح والقلم هو شئ خارج عن هذه المسئلة فلا معنى أيضا لادخاله وهذا التأويل في علم الغيب لابن سينا فهي معاندة صحيحة فانه ليس للسماء حركات جزئية في مسافات جزئية حتى يقتضي ذلك ان يكون لها تخيل فان المتنفس الذي يحرك حركات جزئية في أمكنة جزئية لا محالة تخيل لتلك التي تحرك عليها وانما تلك الحركات اذا كانت تلك المسافات غير مدركة له بالبصر والمستدير كما قال انما يتحرك من حيث هو مستدير حركة واحدة وان كان يتبع تلك الحركة الواحدة حركات كثيرة متفننة جزئية فيما دونها من الموجودات فانه ليس المقصود عندهم من تلك الجزئيات من جهة ما هو جزئي فانه ان كان الامر كذلك لزم ان تكون السماء ولا بد متخيلة فالنظر انما هو في الجزئيات الحادثة عنها هل هي مقصودة لانفسها أو لحفظ النوع فقط وليس يمكن ان يتبين هذا في هذا الموضع لكن يظهر ان ههنا ولا بد عناية بالجزئيات بالجهة وجود المنامات الصادقة وما يشبه ذلك من تقدمه المعرفة بما يحدث في المستقبل وهي في الحقيقة عناية بالنوع (قال أبو حامد) المقدمة الثالثة الى قوله عندهم بالالهي (قلت) أما استبعاده ان يكون ههنا عقل بريء من المادة يعقل الاشياء بلوازمها الذاتية على جهة الحصر لها فليس امتناعه من الامور المعروفة بانفسها ولا أيضا وجوب وجوده من الامور المعروفة بانفسها لكن القوم أعني الفلاسفة يزعمون انه قد قام البرهان عندهم على وجود عقل بهذه الصفة وأما وجود خيالات غير متناهية فممتنع على كل جرم متخيل وأما وجود ما لا نهاية له في العلم القديم وكيف يقع الاعلام بالجزئيات الحادثة في المستقبل للانسان من قبل العلم القديم فامر يدعي القوم ان عندهم بيانه من قبل ان النفس تعقل من ذلك المعنى الكلي الذي في العقل لا المعنى الجزئي الذي شخص فيها والاشخاص المعروفة عندها لان النفس هي بالقوة جميع الموجودات وما بالقوة فهو يخرج الى الفعل اما من قبل الامور المحسوسة واما من قبل طبيعة العقل المتقدمة على المحسوسات في الوجود أعني العقل الذي من قبله صارت الموجودات المحسوسة معقولة متقنة لا من جهة ان في ذلك العلم خيالات لاشخاص لانهاية لها وبالجملة يزعمون انه قد اتحد العلمان الكلي والجزئي في العلم المفارق للمادة وانه اذا فاض ذلك العلم على ما ههنا انقسم الى كلي وجزئي وليس ذلك العلم لا كليا ولا جزئيا وهذا وضعه ليس يمكن ان يتبين في هذا الموضع

كان موجودا زمانا ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان آخر ثم اتصف به في زمان ثالث وما له راجع الى تخلل العدم بين زماني وجوده واذا اعتبر نسبة هذا التخلل الى العدم مجازا كما اعتبار التغاير في الوجود بحسب زمانيه (وأما الثالث) فلانا لانسلم كون الوقت من المشخصات فان كل أحد يقطع بان ثيابه وكتبه اليوم هي بعينها التي كانت بالأمس حتى ان من زعم خلاف ذلك ينسب الى السفسطة (وأما الرابع) فلانا لانسلم الشرطية بل وجود المثل بالمعنى المذكور محال اذ يلزم منه أن يتشخص شخصان بتشخص واحد فيكون التشخص الواحد مشتركا بينهما فلا يكون تشخصا لان مقتضى التشخص التوحد المانع من الشركة مطلقا (فان قلت) الحكم بامتناع اعادة المعدوم ضروري وما ذكر من الوجوه في صورة الادلة تنبيهات لا يضر منعها (قلت) ممنوع كيف وقد قال بجوازه

جم غفير من العقلاء ودعوى الضرورة فيما خالف فيه الجم الغفير من العقلاء غير مسموعة ثم ان سلمنا وانما امتناع اعادة المعدوم بعينه ولكن من المحتمل أن يقال الانسان هو الاجزاء الاصلية الباقية من أول العمر الى آخر العمر وتلك الاجزاء قليلة جدا وهي المسماة بالروح فعند حضور الموت بأمر الله تعالى الملائكة بقبض تلك الاجزاء التي هي الانسان بالحقيقة من غير أن يقع فيها تفرق وتبدل وتغير في صفاتها فلا يلزم اعادة المعدوم أصلا ومنها انه لو أن كل انسان انما صار غذاء وجزءا من بدنه كما

وانما التكلم فى هذه الأشياء فى هذا الموضع بمنزلة من أخذ مقدمات هندسية ليس لها شهرة تعمل فيها تصديقا ولا اقناعا فى بادئ الرأى فضرب بعضها ببعض أعنى جعل يعترض بعضها على بعض فان ذلك من أضعف أنواع الكلام وأخسه لانه ليس يقع بذلك تصديق برهانى ولا اقناعى وكذلك العلم بالفروق التى بين نفوس الاجرام السماوية وبين نفس الانسان هى كلها مطالب غامضة ومتى تكلم فى شئ منها فى غير موضعه أتى الكلام فيها اما غريبا واما اقناعيا وفى بادئ الرأى أعنى من مقدمات ممكنة مثل قولهم ان النفس الغضبية والشهوانية تفرق النفس الانسانية عن ادراك ماشأن النفس أن تدركه فان هذه الأقاويل وأمثالها يظهر من أمرها انها ممكنة وانما تحتاج الى أدلة وانها يتطرق اليها امكانات كثيرة متقابلة فهذا آخر ما رأينا ان نذكر فى تعريف الأقاويل التى وقعت فى هذا الكتاب فى المسائل الالهية وهى معظم ما فى هذا الكتاب ثم نقول بعد هذا ان شاء الله تعالى فى المسائل الطبيعية (قال أبو حامد) أما الملقب بالطبيعيات فهو علوم كثيرة نذكر أقسامها الى قوله وانما نخالفهم من جملة هذه العلوم فى أربع مسائل (قلت) أما ما عدده من أجناس العلم الطبيعى الثمانية فصحيح على مذهب ارسطاطاليس وأما العلوم التى عددها على أنها فروع له فليست كما عددها أما الطب فليس هو من العلم الطبيعى وهو صناعة تؤخذ مباديها من العلم الطبيعى لان العلم الطبيعى نظرى والطب عملى واذا تكلمنا فى شئ مشترك للعلمين فمن جهتين مثل تكلمنا فى الصحة والمرض وذلك ان صاحب العلم الطبيعى ينظر فى الصحة والمرض من حيث هما من أجناس الموجودات الطبيعية والطبيب ينظر فيهما من حيث انه يحفظ أحدهما ويبطل الآخر أعنى انه ينظر فى الصحة من حيث يحفظها وفى المرض من حيث يزيله وأما علم أحكام النجوم فليس هو أيضا منها وانما هو علم يتقدمه المعرفة بما يحدث فى العالم وهو من نوع الزجر والكهانة ومن هذا الجنس أيضا علم الفراسة الا ان علم الفراسة هو علم بالامور الخفية الحاضرة لا المستقبلة وعلم التعبير هو أيضا من نحو علوم تقدمه المعرفة بما يحدث وليس هذا الجنس من العلم لا نظريا ولا عمليا وان كان قد يظن به انه ينتفع به فى العمل وأما علوم الطلسمات فهى باطلة فانه ليس يمكن ان وضعنا ان للصور الفلكية تأثيرا فى الأمور المصنوعة أن يكون ذلك التأثير لها الا فى المصنوع لا أن يتعدى تأثير ذلك المصنوع الى شئ آخر خارج عنه وأما علوم الحيل فهى داخلة فى باب التعجب ولا مدخل لها فى الصنائع النظرية وأما الكيمياء فصناعة مشكوك فى وجودها وان وجدت فليس يمكن أن يكون المصنوع منها هو المطبوع بعينه لان الصناعة قصاراها الى ان تتشبه بالطبيعة ولا تبلغها فى الحقيقة وأما هل يعمل شيئا يشبه فى الجنس الامر الطبيعى فليس عندنا ما يوجب استحالة ذلك ولا امكانه والذى يمكن أن يوقف منه على ذلك هو طول التجربة مع طول الزمان وأما المسائل الاربع التى ذكر فنحن نذكر واحدة واحدة منها (قال أبو حامد) المسئلة الاولى حكمهم الى قوله فلنخض فى المقصود (قلت) أما الكلام فى المعجزات فليس فيه للقدماء من الفلاسفة قول لان هذه كانت عندهم من الاشياء التى لا يجب ان يتعرض للفحص عنها وتجعل مسائل فانها مبادى الشرائع والفاحص عنها والمشكك فيها يحتاج الى عقوبة عندهم مثل من يفحص عن سائر مبادى الشرائع العامة مثل هل الله تعالى موجود وهل السعادة موجودة وهل الفضائل موجودة وانه لا يشك فى وجودها وان كيفية وجودها

يقع فى أيام القحط بل نقول لا حاجة فيه الى هذا الفرض فانك اذا تأملت ظاهر التربة المعمورة علمت أن ترابها جثث الموتى قد حصل منها النبات وأكلته الدواب وأكلناها وأيضا قد زرع فيها وغرس ثم حصلت منها الفواكه والحبوب فأكلناها فالاجزاء المأكولة اما أن تعاد فى بدن الآكل أو فى بدن المأكول وأياما كان لا يكون أحدهما بعينه معادا بتمامه وأيضا لا سبيل الى جعلها اجزاء من كل منهما والعلم به ضرورى ولا أولوية لجعلها اجزاء من بدن أحدهما دون الآخر بقى أن لا يجعل جزءا لشئ من ذينك البدنين وذلك يبطل الاعادة بمعنى جمع الاجزاء (والجواب) أن المعاد هو الأجزاء الاصلية الباقية من أول العمر الى آخره والاجزاء المأكولة فضلة فى الآكل فتجعل جزءا من المأكول من غير لزوم فساد فان قيل يجوز أن تكون الاجزاء الاصلية من المأكول استحالت دما ثم منيا فى الآكل ويحصل منه مولود فتكون الأجزاء الاصلية من المأكول اجزاء أصلية لذلك المولود فيعود المحذور قلنا الافساد فى الجواز بل فى الوقوع فان الله تعالى يحفظ الأجزاء الأصلية لشخص من ان تصير أجزاء أصلية لشخص آخر (لا يقال) الأبدان الماضية غير متناهية والاجزاء العنصرية التى تجعل مادة لبدن الانسان متناهية فاذن لابد أن تكون الاجزاء الاصلية لبدن أجزاء أصلية لبدن آخر لانا نمنع كون الابدان الماضية غير متناهية فانا قد أبطلنا فيما سبق أدلة قدم العالم وأيضا الاجزاء الاصلية التى هى الانسان فى الحقيقة تقبضها الملائكة بأمر الله تعالى عند حضور الموت فلا يتعلق بها الاكل ولا تختلط بالتراب ولا يحصل منها النبات والثمار والحبوب ومنها لو صحت الاعادة بالتفسير المذكور لصح أن يكون الانسان من غير أب وأم والتالى باطل فالمقدم مثله أما الشرطية فظاهرة وأما بطلان التالى فلانه لو جاز ذلك فى الجملة لجاز فى كل انسان نراه أن يكون تكونه لا من الاب والأم وذلك سفسطة ظاهرة وأيضا نحن نعلم بالضرورة أن العناصر ما لم تستحل فى الأطوار بان تصير نباتا ثم يأكله الحيوان

ثم يأكله الانسان أو نباتا صالحا لان يكون غذاء للانسان ثم يأكله ويستمر به فيصير دما ثم منيا ثم يقع في رحم آدمية ثم يصير فيها مضغة ثم علقة لا يصير انسانا (والجواب) انا لا نسلم بطلان التالي (قوله) أولا لو جاز ذلك في الجملة لجاز في كل انسان نراه (قلنا) ان أريد بالجواز في قوله لجاز في كل انسان نراه الامكان الذاتي فمسلم ولا سفسطة وان أريد تردد الذهن فممنوع فان النفس قد علمت بالعادة ان الاناسي الموجودة الآن انما تكونت من الأب ١٢٢ والام فاذا خرق الله تعالى العادة بايجاده من غير أب وأم استتاب هذا العلم عن العقل ولا يخالفه

وقوله ثانيا نحن نعلم بالضرورة أن العناصر مالم تستحل بأن تصير نباتا صالحا لان يكون غذاء للانسان ثم يأكله ويستمر به ويصير دما ثم منيا ثم يقع في رحم آدمية ثم يصير فيها مضغة ثم علقة لا يصير انسانا ممنوع بل المعلوم لنا هو أن العناصر اذا استحالت في الاطوار المذكورة تصير انسانا وأما انه لا يكون الا بهذا الطريق فلا علم لنا به فلعل هناك طريقا آخر أو طرقا متعددة لا نعلمها لعدم مشاهدتنا اياها وقد ورد في بعض الاخبار انه يعم الارض مطر في وقت البعث قطراته تشبه النطف ويختلط بالتراب ولا يبعد في أن يكون في الاسباب الالهية أمور جارية مجرى ما ذكر فان في خزانة المقدورات غرائب وعجائب لا يعلمها الا الله تعالى وليس انكاره الا كانكار سائر الأمور الثابتة الوجود الخفية الاسباب كالسحر والنيرنجات والطلسمات ومنها انه لو ثبت المعاد الجسماني فاما أن يكون عود الأرواح الى الابدان في عالم العناصر وهو القول بالتناسخ وانه باطل أو في عالم الافلاك وهو يوجب الخرق ولا للافلاك وهو محال لانه لو صح انخراقها لتحركت الاجزاء المتفرقة عن مواضعها عند نفوذ الخارق فيها بالحركة المستقيمة وتحركت الى مواضعها عند خروج الخارق عنها بالحركة المستقيمة أيضا وهي ممتنعة على الافلاك لانها لا تكون الا عن الجهة أو الى الجهة وتكون

هو أمر الهي معجز عن ادراك العقول الانسانية والعلة في ذلك ان هذه هي مبادي الاعمال التي يكون بها الانسان فاضلا ولا سبيل الى حصول العلم الا بعد حصول الفضيلة فوجب أن لا يتعرض للفحص عن المبادي التي توجب الفضيلة قبل حصول الفضيلة واذا كانت الصنائع العملية لا تتم الا بأوضاع ومصادرات يتسلمها المتعلم أولا فاحرى أن يكون ذلك في الامور العلمية وأما ما حكاه في اثبات ذلك عن الفلاسفة فهو قول لا أعلم أحدا قال به الا ابن سينا واذا صح الوجود وأمكن ان يتغير جسم عما ليس بجسم ولا قوة في جسم تغيرا استحالة فان ما أعطى من ذلك السبب ممكن اذ ليس كل ما كان ممكنا في طبيعته يقدر الانسان ان يفعله فان الممكن في حق الانسان معلوم وأكثر الممكنات في أنفسها ممتنعة عليه فيكون تصديق النبي أن يأتي بالخارق وهو ممتنع على الانسان ممكن في نفسه وليس يحتاج في ذلك ان نضع ان الأمور الممتنعة في العقل ممكنة في حق الانبياء واذا تأملت المعجزات التي صح وجودها وجدتها من هذا الجنس وأبينها في ذلك كتاب الله العزيز الذي لم يكن كونه خارقا من طريق السماع كانقلاب العصا حية وانما ثبت كونه معجزا بطريق الحس والاعتبار لكل انسان وجد ويوجد الى يوم القيامة وبهذا فاقت هذه المعجزة سائر المعجزات فليكتف بهذا من لم يقنع بالسكوت عن هذه المسئلة وليعرف أن طريق الخواص في تصديق الانبياء طريق آخر قد نبه عليه أبو حامد في غير ما موضع وهو الفعل الصادر عن الصفة التي فيها سمي النبي نبيا الذي هو الاعلام بالغيوب ووضع الشرائع الموافقة للحق والمفيدة من الاعمال ما فيه سعادة جميع الخلق وأما ما حكاه في الرؤيا عن الفلاسفة فلا أعلم أحدا قال به من القدماء الا ابن سينا والذي يقول القدماء في أمر الوحي والرؤيا انما هو عن الله تعالى بتوسط موجود روحاني ليس بجسم وهو واهب العقل الانساني عندهم وهو الذي يسميه الحذاق منهم العقل الفعال ويسمى في الشريعة ملكا فلنعد الى ما قاله في المسائل الاربع (المسئلة الاولى) قال أبو حامد الاقتران بين ما نعتقده الى قوله والكلام في هذه المسئلة ثلاث مقامات (المقام الاول) ان يدعي الخصم الى قوله الى غير ذلك من الاسباب (قلت) أما انكار وجود الاسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات فقول سفسطائي والمتكلم بذلك اما جاحد بلسانه لما في جنانه واما منقاد لشبهة سفسطائية عرضت له في ذلك ومن ينفي ذلك فليس يقدر أن يعترف أن كل فعل لا بد له من فاعل وأما ان هذه الاسباب مكتفية بنفسها في الافعال الصادرة عنها أو بما تتم أفعالها بسبب من خارج اما مفارق واما غير مفارق فأمر ليس معروفا بنفسه وهو مما يحتاج الى بحث وفحص كثير وان ألفوا هذه الشبهة في الاسباب الفاعلة التي يحس أن بعضها يفعل بعضا الموضع ما ههنا من المفعولات التي لا يحس فاعلها فان ذلك ليس بحق فان التي لا تحس أسبابها انما صارت مجهولة ومطلوبة من انها لا تحس لها أسباب فان كانت الاشياء التي لا تحس لها أسباب مجهولة بالطبع ومطلوبة فما ليس بمجهول فأسبابه محسوسة ضرورة وهذا من فعل من لا يفرق بين المعروف بنفسه والمجهول فما أتى به في هذا الباب مغالطة سفسطائية وأيضا فماذا يقولون في الاسباب الذاتية التي لا يفهم الموجود الا بفهمها فانه ليس من المعروف بنفسه ان الاشياء ذوات وصفات هي التي اقتضت الافعال الخاصة بموجود موجود وهي التي من قبلها اختلفت ذوات الاشياء وأسماؤها وحدودها فلو لم يكن لموجود موجود فعل يخصه لم يكن له طبيعة تخصه ولو لم يكن له طبيعة تخصه لما كان له اسم يخصه ولا حد وكانت الأشياء كلها شيأ واحدا

ولاشيأ واحدا الا ان ذلك الواحد يسئل عنه هل له فعل واحد يخصه وانفعال يخصه أو ليس له ذلك فان كان له فعل يخصه فههنا أفعال خاصة صادرة عن طبائع خاصة وان لم يكن له فعل يخصه واحد فالواحد ليس بواحد واذا ارتفعت طبيعة الواحد ارتفعت طبيعة الموجود واذا ارتفعت طبيعة الموجود لزم العدم وأما هل الافعال الصادرة عن موجود موجود ضرورية الفعل فيما شأنه أن يفعل فيه أو هي أكثرية أو فيها الامران جميعا فمطلوب يستحق الفحص عنه فان الفعل والانفعال الواحد بين كل شيئين من الموجودات انما يقع باضافة ما من الاضافات التي لا تتناهى فقد تكون اضافة تابعة لاضافة ولذلك لا يقطع على أن النار اذا دنت من جسم حساس فعلت ولا بد لانه لا يبعد أن يكون هنالك موجود يوجد له الى الجسم الحساس اضافة تعوق تلك الاضافة الفاعلة للنار مثل ما يقال في حجر الطلق وغيره لكن هذا ليس يوجب سلب النار صفة الاحراق ما دام باقيا لها اسم النار وحدها وأما ان الموجودات المحدثة لها أربعة أسباب فاعل ومادة وصورة وغاية فذلك شيء معروف بنفسه وكذلك كونها ضرورية في وجود المسببات وبخاصة التي هي جزء من الشيء المسبب أعني التي يسميها قوم مادة وقوم شرطا ومحلا والتي يسميها قوم صورة وقوم صفة نفسية والمتكلمون يعترفون بان ههنا شروطا هي ضرورية في حق المشروط مثل ما يقولون ان الحياة شرط في العلم وكذلك يعترفون بان للاشياء حقائق وحدودا وانها ضرورية في وجود الموجود ولذلك يطردون الحكم في ذلك في الشاهد والغائب على مثال واحد وكذلك يفعلون في اللواحق اللازمة لجوهر الشيء وهو الذي يسمونه الدليل مثل ما يقولون ان الاتقان في الموجود يدل على كون الفاعل عاقلا وكون الموجود مقصودا به غاية ما يدل على أن الفاعل له عالم به والعقل ليس هو شيأ أكثر من ادراكه الموجودات باسبابها وبه يفترق من سائر القوى المدركة فمن رفع الاسباب فقد رفع العقل وصناعة المنطق تضع وضعا ان ههنا أسبابا ومسببات وان المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام الا بمعرفة أسبابها فرفع هذه الاشياء هو مبطل للعلم ورافع له فانه يلزم أن لا يكون ههنا شيء معلوم أصلا علما حقيقيا بل ان كان فظنون ولا يكون ههنا برهان ولا حد أصلا وترتفع أصناف المحمولات الذاتية التي تأتلف البراهين ومن يضع انه ولا علم واحد ضروري يلزمه أن لا يكون قوله هذا ضروريا وأما من يسلم ان ههنا أشياء بهذه الصفة وأشياء ليست ضرورية وتحكم النفس عليها احكاما ظنيا وتوهم انها ضرورية وليست ضرورية فلا ينكر الفلاسفة ذلك فان سموا مثل هذا عادة جاز والا فما أدري ما يريدون باسم العادة هل يريدون انها عادة الفاعل أو عادة الموجودات أو عادتنا عند الحكم على هذه الموجودات ومحال أن يكون لله تعالى عادة فان العادة ملكة يكسبها الفاعل توجب تكرار الفعل منه على الاكثر والله عز وجل يقول وان تجد لسنة الله تبديلا وان تجد لسنة الله تحويلا وان أرادوا انها للموجودات فالعادة لا تكون الا لذي نفس وان كانت في غير ذي نفس فهي في الحقيقة طبيعة وهذا غير ممكن أعني أن يكون للموجودات طبيعة تقتضي الشيء اما ضروريا واما أكثريا واما أن يكون عادة لنا في الحكم على الموجودات فان هذه العادة ليست شيأ أكثر من فعل العقل الذي يقتضيه طبعه وبه صار العقل عقلا وليس تنكر الفلاسفة مثل هذه العادة فهو لفظ مموه اذا حقق لم يكن تحته معنى الا انه فعل وضعي مثل ما نقول جرت عادة فلان ان يفعل كذا

الجهة متحددة لها لا بها وقد ثبت أن الجهة انما تتحدد بها أوفى عالم آخر وهو أيضا باطل لامتناع وجود عالم آخر سوى هذا العالم اذ لو وجد عالم آخر لحصل في ذلك العالم جهات مختلفة والجهات المختلفة لا تتحدد الا بالمحيط والمركز والمحيط يجب أن يكون بسيطا والبسيط لا بد أن يكون شكله الكرة فيجب أن يكون ذلك العالم كرة أيضا فيعرض بينهما خلاء سواء كانتا متلاقيتين أو متباينتين اذ الكرتان لا تتلاقيان الا على نقطة واحدة وهو محال وأيضا لو كان في الوجود عالمان لمكان في كل واحد منهما أرض وماء وهواء ونار فيلزم أن يكون للاجسام المتفقة الحقائق أمكنة مختلفة الطباع أو يكون هنالك قسر دائم وكل منهما مستحيل (والجواب) لا نسلم أن القول باعادة الأرواح الى الابدان في عالم العناصر قول بالتناسخ وانما يكون تناسخا لو قلنا باعادتها في أبدان أخر ولا نسلم امتناع انخراق الافلاك فان الدليل الذي تمسكوا به على تقدير تمامه انما يدل على امتناع الانخراق في محدد الجهات الذي هو الفلك الاعظم لا في سائرها ولا نسلم أيضا امتناع وجود عالم آخر سوى هذا العالم فان ما ذكر في بيان امتناعه من المقدمات غير مسلم عندنا فانا لا نسلم ان اختلاف الجهات انما يحصل بالجسم المحيط ولم لا يجوز أن يكون بالفاعل المختار ولا نسلم أن المحيط يجب أن يكون بسيطا ولا نسلم امتناع الخلاء وما ذكر من الدليل على امتناعه فغير تام على ما عرف في موضعه ولو سلم امتناع الخلاء لكن الخلاء انما يلزم لو لم يكن وجود العالمين بحيث لا يكون بينهما جسم أو كان وجود العالم الآخر مع وجود هذا العالم وكل منهما ممنوع فانه يجوز أن يكون الفلك الاقصى بما فيه من الافلاك والعناصر مركوزا في ثخن فلك آخر ويكون في ثخن ذلك الفلك ألف ألف كرة كل منها مثل الفلك الأقصى بما فيه من الافلاك والكواكب والعناصر فان العقول البشرية غير واقفة الا على القليل من أحوال المخلوقات ومن حاول تقدير ملك الله تعالى أو ملكوته بمكيال عقله فقد ضل ضلالا مبينا ويجوز أيضا أن يعدم الله تعالى هذا العالم ويوجد بدله عالما آخر وامتناع اعدام العالم

بالكلية مبنى على قدمه وقد عرفت فيما سبق ضعف أدلتهم فى ذلك وعلى هذين الوجهين لا يلزم من وجود عالمين تشكل كل واحد منهما
كرة وجود الخلاء ولا نسلم أنه يلزم أن يكون للاجسام المتفقة الحقيقة أمكنة مختلفة بالطبع وانما يلزم لو كان كل واحد من عنصر أحد
العالمين مساويا فى الحقيقة لعنصر العالم الآخر وذلك ممنوع فانه يجوز أن يكون نار أحد العالمين وان شاركت نار العالم الآخر فى الحرارة
واليبوسة والبعد عن المركز ١٢٤ والقرب الى المحيط لكنهما يكونان مختلفين فى الصورة المقومة المستلزمة لاختلافهما فى
الماهية والحقيقة فان
الاشتراك فى اللوازم
لا يوجب الاشتراك فى
الملزومات وكذا القول
فى العناصر الثلاثة الباقية
ولو سلم اشتراكهما فى
الصورة المقومة لكن
لا يلزم منه الاتحاد فى
الحقيقة لجواز اختلافهما
فى الحقيقة حينئذ
لاختلافهما فى الهيولى
ومنها أنه لو ثبت المعاد
الجسمانى فاما أن تفنى
وتموت تلك الابدان كالابدان
التى فى النشأة الاولى
والقائلون بالمعاد الجسمانى
لا يقولون به أو تبقى مؤبدة
وذلك محال لان بقاءها
مؤبدة انما يتصور اذا
كانت القوى البدنية
مفيدة أثرا غير متناه فى
المدة وذلك مستحيل لانها
قوة جسمانية وكل قوة
جسمانية لا تفيد أثرا غير
متناه لا بحسب المدة ولا
بحسب العدة أى القوة
الحالة فى الجسم لا تقوى
أن تفعل ذلك فى زمان
غير متناه سواء كان الفعل
الصادر عنها واحدا أو
متعددا ولا أن تفعل عددا
غير متناه سواء كان زمانه
متناهيا أو غير متناه لان التأثير القسرى يختلف باختلاف القابل المقسور بمعنى ان كل ما كان أكبر كان تحريك
القاسر له أضعف لكون معاوقته وممانعته أكثر وأقوى لانه انما يعاوق بحسب طبيعته وهى فى الجسم الكبير أقوى منها فى الجسم
الصغير لاشتماله على مثل طبيعة الصغير مع الزيادة فاذا فرضنا تحريك جسم بقوة جسما من مبدأ معين ثم تحريكه جسما آخر مماثلا
له بحسب الطبيعة وأكبر منه بحسب المقدار بتلك القوة بعينها ومن ذلك المبدأ بعينه لزم أن يتفاوت منتهى حركة الجسمين بأن تكون

مبادى

وكذا يرون انه يفعله فى الاكثر وان كان هذا هكذا كانت الموجودات كلها وضعية ولم تكن هنالك
حكمة أصلا من قبلها ينسب الى الفاعل أنه حكيم وكما قلنا لا ينبغى ان يشك فى أن هذه الموجودات
قد يفعل بعضها بعضا ومن بعض وانها ليست مكتفية بانفسها فى هذا الفاعل بل بفاعل من خارج
فعله شرط فى فعلها بل فى وجودها فضلا عن فعلها واما جوهر هذا الفاعل أو الفاعلات ففيه اختلاف
الحكماء من وجه ولم يختلفوا من وجه وذلك انهم كلهم اتفقوا على ان الفاعل الاول برىء عن المادة
وان هذا الفاعل فعله شرط فى وجود الموجودات وفى وجود أفعالها وان هذا الفاعل يتناول فعله هذه
الموجودات بوساطة مفعول له هو غير هذه الموجودات فبعضهم جعله الفلك فقط وبعضهم جعل
مع الفلك موجودا آخر بريئا من الهيولى وهو الذى يسمونه واهب الصور والفحص عن هذه الآراء
ليس هذا موضعه وأشرف ما تفحص عنه الفلاسفة هو هذا المعنى فان كنت ممن تشتاق الى هذه
الحقائق فاسلك الى الامر من بابه وانما وقع اختلافهم فى حدوث الصور الجوهرية وبخاصة النفسانية
لانهم لا يقدرون ان ينسبوا هذه الى الحار والبارد والرطب واليابس التى هى أسباب ما تحدث ههنا من
الطبائع عندهم وتفسد والدهرية هم الذين ينسبون كل ما يظهر ههنا مما ليس له سبب ظاهر الى الحار
والبارد والرطب واليابس ويقولون ان عندما تمتزج هذه الاسطقسات امتزاجا ما تحدث هذه الاشياء
على أنها تابعة لتلك الامزجة مثل ما تحدث الالوان وسائر الاعراض وقد عنيت الفلاسفة بالرد على
هؤلاء (المقام الثانى) مع من سلم الى قوله ولا ذلك ممكن (قلت) ان من زعم من الفلاسفة أن هذه
الموجودات المحسوسة ليست فاعلة بعضها فى بعض وانما الفاعل لها مبدأ من خارج فهو لا يقدر ان
يقول ان الذى يظهر من فعل بعضها فى بعض هو أمر كاذب بالكل ولكن يقول انها تفعل بعضها فى
بعض استعدادا لقبولها الصور عن المبدا الذى من خارج ولكن لست أعلم أحدا قال بهذا من
الفلاسفة على الاطلاق وانما قالوا ذلك فى الصورة الجوهرية وأما الاعراض فلا فانهم كلهم متفقون على
ان الحرارة تفعل حرارة مثلها وكذلك سائر الكيفيات الاربع لكن من حيث تحفظ بها حرارة النار
الاسطقسية والحرارة التى تصدر من الاجرام السماوية وأما ما نسبه الى الفلاسفة من أن المبادى المفارقة
تفعل بالطبع لا بالاختيار فلم يقل به أحد يعتد به بل كل ذى علم فاعل عندهم باختيار لكن لموضع
الفضيلة التى هنالك لا يصدر عندهم من الضدين الا أفضلهما واختيارها ليس بشئ يكمل ذواتها اذ كان
ليس لذواتها نقص وأما ما نسبه من الاعتراض على معجزة ابراهيم عليه السلام فشئ لم يقله الا الزنادقة
من أهل الاسلام فان الحكماء من الفلاسفة ليس يجوز عندهم التكلم ولا الجدل فى مبادى الشرائع
وفاعل ذلك عندهم محتاج الى الادب الشديد وذلك انه لما كانت كل صناعة لها مبادى وواجب على
الناظر فى تلك الصناعة أن يسلم مباديها ولا يتعرض لها بنفى ولا بابطال كانت الصناعة العملية
الشرعية أحرى بذلك لان المشى على الفضائل الشرعية هو ضرورى عندهم ليس فى وجود الانسان
بما هو انسان بل وبما هو انسان عالم ولذلك يجب على كل انسان ان يسلم مبادى الشريعة وان يقلد فيها
ولا بد من هذا الواضع لها فان جحدها والمناظرة فيها مبطلان لوجود الانسان ولذلك وجب قتل الزنادقة
والذى يجب ان يقال فيها ان مباديها هى أمور الهية تفوق العقول الانسانية فلا بد أن يعترف بها مع
جهل أسبابها ولذلك لا نجد أحدا من القدماء تكلم فى المعجزات مع انتشارها وظهورها فى العالم لانها

مبادى تثبت الشرائع والشرائع مبادى الفضائل ولافيما يقال فيها بعد الموت فاذا نشأ الانسان على الفضائل الشرعية كان فاضلا بالاطلاق فان تمادى به الزمان والسعادة الى أن يكون من العلماء الراسخين في العلم فعرض له تأويل في مبدأ من مباديها فيجب عليه أن لا يصرح بذلك التأويل وان يقول فيه كما قال تعالى والراسخون في العلم يقولون آمنا به هذه حدود الشرائع وحدود العلماء (قال أبو حامد والجواب له مسلكان الى قوله مع وجود الملاقاة) قلت الذى وضع ههنا انه قد ثبت ايهاما للخصم هو الذى يدافع به الخصم ويقول لا دليل عليه وهو ان الفاعل الاول يفعل الاحراق دون واسطة خلقها التكون فى النار فان دعوى مثل هذا يدفع الحس فى وجود الاسباب والمسببات فلا يشك أحد من الفلاسفة فى ان الاحراق الواقع فى القطن من النار مثلا ان النار هى الفاعلة له لكن لا بالاطلاق بل من قبل مبدا من خارج هو شرط فى وجود النار فضلا عن احراقها وانما يختلفون فى هذا المبدا ما هو هل هو مفارق أو هو واسطة بين الحادث والمفارق سوى النار (قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان قيل فهذا يجر الى قوله وهذا القدر كاف ولما حكى هذا الكلام عن الفلاسفة أتى بجواب فقال والجواب ان نقول الى قوله الا تشنيع محض) قلت أما اذا سلم المتكلمون ان الأمور المتقابلة فى الموجودات ممكنة على السواء وانها كذلك عند الفاعل وانما يخصص أحد المتقابلين بارادة فاعل ليس لارادته ضابط يجرى عليه لا دائما ولا فى الاكثر فكل ما لزم المتكلمين من الشناعات يلزمهم وذلك ان العلم اليقينى هو معرفة الشئ على ما هو عليه فاذا لم يكن فى الموجودات الا امكان المتقابلين فى حق القابل والفاعل فليس ههنا علم ثابت لشئ أصلا ولا طرفة عين اذا فرضنا الفاعل بهذه الصفة متسلطا على الموجودات مثل الملك الجائر وله المثل الأعلى الذى لا يعتاض عليه شئ فى مملكته ولا يعرف منه قانون يرجع اليه ولا عادة فان أفعال هذا الملك يلزم ان تكون مجهولة بالطبع واذا وجد منه فعل كان استمرارا فان وجوده فى كل آن مجهول بالطبع وانفصال أبى حامد من هذه الحالات بان الله تعالى لو خلق لنا علما بان هذه الممكنات لا تقع الا فى أوقات مخصوصة كانك قلت وقت المعجزة ليس بانفصال صحيح وذلك ان العلم المخلوق فينا انما هو أبدا شئ تابع لطبيعة الموجود فان الصادق هو ان يعتقد فى الشئ أنه على الحال التى هو عليها فى الوجود فان كان لنا فى هذه الممكنات علم فى الموجودات الممكنة حال هى التى يتعلق بها علمنا وذلك اما من قبل أنفسها أو من قبل الفاعل أو من قبل الامرين وهى التى يعبرون عنها بالعادة واذا استحال وجود هذه الحال المسماة عادة فى الفاعل الاول فلم يبق ان تكون الا فى الموجودات وهذه هى التى يعبر عنها كما قلنا الفلاسفة بالطبيعة وكذلك علم الله تعالى بالموجودات وان كان علة لها فهى أيضا لازمة لعلمه ولذلك لزم ان يقع الموجود على وفق علمه فالعلم بقدوم زيد مثلا ان وقع للنبى من قبل اعلام الله له فالسبب فى وقوعه على وفق العلم ليس شيأ أكثر من كون طبيعة الموجود تابعة للعلم الازلى فان العلم بما هو علم لا يتعلق بما ليس له طبيعة محصلة وعلم الخالق هو السبب فى حصول تلك الطبيعة للموجود الذى هو بها متعلق فجهلنا نحن بالممكنات انما هو من قبل جهلنا بهذه الطبيعة التى تقتضى له الوجود أو عدمه فانه لو كانت المتقابلات فى الموجودات على السواء من قبل أنفسها ومن قبل الاسباب الفاعلة لها لكان يلزم اما ان لا توجد ولا تعدم أو توجد وتعدم معا واذا كان ذلك كذلك

حركة الاصغر أكثر من حركة الاكبر لكون المعاوقة فيه أقل فبالضرورة تنتهى حركة الاكبر ويلزم منه انتهاء حركة الاصغر لانها انما تزيد على حركة الاكبر بقدر زيادة مقداره على مقدار الاصغر اذ المفروض انه لا تفاوت الا بذلك والتأثير الطبيعى يختلف باختلاف الفاعل بمعنى انه كلما كان الجسم أعظم مقدارا كانت الطبيعة فيه أقوى وأكثر تأثيرا لان القوى الجسمانية المتشابهة انما تختلف باختلاف محالها فى الصغر والكبر لكونها متجزئة بتجزئها واما فى قبول الحركة فالصغير ١٢٥ والكبير متساويان لان ذلك للجسمية وهى فيهما على السوية فاذا فرضنا حركة الصغير والكبير بالطبع من مبدا معين لزم التفاوت فى الجانب الآخر ضرورة ان الجزء لا يقوى على ما يقوى عليه الكل فتنقطع حركة الصغير ويلزم منه انتهاء حركة الكبير لكونهما على نسبة جسميهما (والجواب) أن يقال لا نسلم ان بقاءها مؤبدة محال (قولهم لانه انما يتصور اذا كانت القوى البدنية تفيد أثرا غير متناه فى المدة) مبنى على تأثير القوى البدنية فى الافعال المترتبة عليها وذلك ممنوع فانه لا تأثير للقوى الجسمانية عندنا أصلا فى الافعال المترتبة عليها وانما الكل بخلق الله تعالى وليس لهم على تأثير تلك القوى فى تلك الافعال دليل يعتد به كما عرفت سابقا ثم لو سلم أن لها تأثيرا فى تلك الافعال فلا نسلم استحالة أن تفيد القوى البدنية أثرا غير متناه فى المدة والعدة وما ذكروا من الدليل عليه فمدفوع اما أولا فلا نتقاضه بالقوة الفلكية المحركة فانها تحرك اجرامها تحريكات غير متناهية عندهم مع كونها جسمانية لان الحركات الجزئية الصادرة عنها لا تستند الى عقل كلى حتى يكون محركها جوهرا مجردا لان نسبة العقل الكلى الى جميع جزئيات الحركة على سواء فلا يحصل به ارادة وجود بعضها دون بعض والا يلزم الترجيح بلا مرجح بل لا بد لتلك الحركات الجزئية من ادراكات جزئية يترتب عليها الارادات جزئية والادراكات الجزئية لا تستند الا الى القوى الجسمانية فيكون محركها جسمانيا مع لا تناهى حركتها (فان قلت) المبادى لتحريك الافلاك هى نفوسها المجردة الا ان

فلابد ان يترجح أحد المتقابلين فى الوجود والعلم بوجود تلك الطبيعة التى توجب أحد المتقابلين على التحصيل والعلم المتعلق بها أعنى اما العلم المتقدم عليها وهو العلم الذى هى معلولة عنه وهو العلم القديم أو العلم التابع لها وهو العلم الغير القديم والوقوف على الغيب ليس هو شيأ أكثر من الاطلاع على هذه الطبيعة وحصول العلم النافى بما ليس عندنا دليل يتقدم عليها هو الذى يسمى للناس رؤيا وللانبياء وحيا والارادة الازلية والعلم الأزلى هى الموجبة فى الموجودات لهذه الطبيعة وهذا هو معنى قوله تعالى قل لا يعلم من فى السموات والارض الغيب الا الله وهذه الطبيعة قد تكون واجبة وقد يكون حدوثها على الاكثر والمنامات والوحى كما قلنا انما هو اعلام بهذه الطبيعة فى الموجودات الممكنة والصنائع التى تدعى تقدمة المعرفة بما يوجد فى المستقبل انما عندها آثار نزرة من آثار هذه الطبيعة أو الخلقة أو كيف شئت ان تسميها أعنى المحصلة فى نفسها التى يتعلق بها العلم (قال أبو حامد) المسلك الثانى وفيه الخلاص الى قوله ولا تتبين باستحالة القسم الثانى كما سبق (قلت) لما رأى أن القول بان ليس للاشياء صفات خاصة ولا صور عنها تلزم الافعال الخاصة بموجود موجود وهو قول فى غاية الشناعة وخلاف ما يعقله الانسان سلم فى هذا القول ونقل الانكار الى موضعين أحدهما انه قد يمكن ان توجد هذه الصفات للموجود ولا يوجد لها تأثير فيما جرت به عادته ان يؤثر فيه مثل النار مثلا فانه يمكن ان توجد الحرارة لها ولا تحرق ما يدنو منها وان كان شأنه ان يحترق اذا دنت منه النار والموضع الثانى انه ليس للصور الخاصة بموجود موجود مادة خاصة فاما القول الاول فانه لا يبعد ان تسلمه الفلاسفة له وذلك ان أفعال الفاعلين ليس صدور الافعال عنها ضروريا لمكان الامور التى من خارج فلا يمتنع ان تقترن النار بالقطن مثلا فى وقت ما ولا تحرقه ان وجد هناك شئ ما اذا قارن القطن صار غير قابل به للاحراق كما يقال فى الطلق مع الحيوان فاما ان المواد شرط من شروط الموجودات ذوات المواد فشئ لا يقدر المتكلمون ان ينفوه وذلك انه كما يقول أبو حامد لافرق بين نفينا الشئ واثباته معا أو نفينا بعضه واثباته معا ومتى كان قوام الاشياء من صفتين عامة وخاصة وهى التى تدل عليها الفلاسفة باسم الحد المركب عندهم من جنس وفصل فلا فرق فى ارتفاع الموجود بارتفاع احدى هاتين الصفتين * مثال ذلك ان الانسان لما كان قوامه بصفتين احداهما عامة وهى الحيوانية مثلا والثانية خاصة وهى النطق فانه كما انا اذا رفعنا منه انه ناطق لم يبق انسانا كذلك اذا رفعنا عنه انه حيوان وذلك ان الحيوانية شرط فى النطق ومتى ارتفع الشرط ارتفع المشروط فلا خلاف بين المتكلمين والفلاسفة فى هذا الباب الا فى أمور جزئية ترى الفلاسفة ان الصفات العامة فيها شرط كالصناعات الخاصة ولا يرى ذلك المتكلمون مثل الحرارة والرطوبة هى عند الفلاسفة من شرط الحياة فى الحى الفاسد لكونها أعم من الحياة كحال الحياة مع النطق والمتكلمون لا يرون ذلك ولذلك ما تسمعهم يقولون ليس من شرط الحياة عندنا البنية والبلة وكذلك التشكل عندهم شرط من شروط الحياة الخاصة بالموجود ذى الشكل وذلك انه لو لم يكن شرطا لأمكن أحد الامرين اما ان توجد الخاصة بالحيوان ولا يوجد فعلها أصلا واما ان لا توجد مثال ذلك ان اليد هى عندهم آلة العقل التى بها يصدر عن الانسان الافعال العقلية مثل الكتابة وغير ذلك من الصنائع فان أمكن وجود الفعل فى الجماد أمكن ان يوجد فعله الصادر عنه مثل ما لو أمكن ان توجد حرارة عن غير أن تسخن ما شأنه ان يسخن منها وكل موجود عندهم له كمية محدودة وان كان

ادراكها الجزئيات لما كان بواسطة نفوسها المنطبعة فى اجرامها كانت واسطة فى صدور تلك الافعال عن النفوس المجردة فلم تكن القوة الجسمانية مؤثرة تأثيرا غير متناه فلا ينتقض الدليل بها (قلت) المباشر القريب للحركات الفلكية عندهم هو القوى الجسمانية المنطبعة فى اجرام الافلاك لا نفوسها المجردة الا ان مباشرتها لها انما هى بواسطة انفعالات غير متناهية من المبدا المفارق فانهم ذهبوا الى انه يتجدد منه فى القوة الجسمية أمور متصلة غير قارة ثم يصدر عن تلك القوة حركات غير متناهية فى ذلك الجسم لا على انها تصدر عن تلك القوة لو انفردت بل على انها تفعل دائما عن ذلك المحرك العقلى وتفعل بحسب انفعالاتها فالحركات الغير المتناهية عن القوة الجسمانية بواسطة الانفعالات الغير المتناهية هى صورة النقض لانه يمكن أن يقال لو صح الدليل المذكور لم تجز الحركات الغير المتناهية من قوة جسمانية بواسطة الانفعالات الغير المتناهية أيضا فانه اذا فرض أن كل القوة تحرك جسمها بواسطة الانفعالات حركات غير متناهية من مبدا مفروض وبعضها يحرك جسما آخر من ذلك المبدا أيضا بواسطة الانفعالات لزم التفاوت فى الجانب الآخر ضرورة أن الجزء لا يقوى على ما يقوى عليه الكل فتنقطع الحركة الحاصلة منه فيلزم انقطاع حركة كل القوة أيضا فان قيل هذا النقض انما يتم لو كان جزء القوة مستعدا لتلك الانفعالات الواردة على جميع القوة وهو ممنوع قلنا هذا الدليل انما يجرى فى القوة البسيطة المتشابهة الاجزاء فيكون جزء القوة مستعدا لما يرد على الكل من الانفعالات والا لم تكن متشابهة الأجزاء ثم انهم لما جوزوا لها تأثير القوة الجسمانية مدة غير متناهية بواسطة الانفعالات الغير المتناهية التى تحصل لها من المبادى المفارقة فلم لا يجوز أن تكون القوى البدنية يفيض عليها العقل المفارق أبدا ويحصل لها انفعالات غير متناهية فتقوى بسبب ذلك على التأثير مدة غير متناهية (واما ثانيا) فلجواز أن يكون التفاوت الذى لابد منه فى الحركتين هو التفاوت بالسرعة والبطء بان تكون حركة الاصغر أسرع فى

لها عرض فى موجود موجود عندهم وله كيفية محدودة أيضا وان كان لها عرض عندهم وآنية كون الموجودات عندهم محدودة وزمان بقائها محدود وان كان لها عرض أيضا لكنه محدود ولا خلاف بينهم أن الموجودات التى تشترك فى مادة واحدة ان المادة التى بهذه الصفة مرة تقبل احدى الصورتين ومرة تقبل مقابلها كالحال عندهم فى صور الاجسام البسيطة الاربعة التى هى النار والهواء والماء والارض وانما الخلاف فيه فيما ليس له مادة مشتركة أو موادها مختلفة هل يمكن أن يقبل بعضها صور بعض # مثال ذلك ما شأنه ان يشاهد غير قابل لصورة ما من الصور الا بوسائط كثيرة هل يمكن فيه ان يقبل الصورة الاخيرة بلا وسائط # مثال ذلك ان الاسطقسات تتركب حتى يكون منها نبات ثم يغتذى منه الحيوان فيكون منه دم ومنى ثم يكون من المنى والدم حيوان كما قال سبحانه ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة فى قرار مكين الى قوله فتبارك الله أحسن الخالقين فالمتكلمون يقولون ان صورة الانسان يمكن ان تحل فى التراب من غير هذه الوسائط التى تشاهد والفلاسفة يدفعون هذا ويقولون لو كان هذا ممكنا لكانت الحكمة فى أن يخلق الانسان دون هذه الوسائط ولكان خالقها بهذه الصفة هو أحسن الخالقين وأقدرهم وكل واحد من الفريقين يدعى ان ما يقوله معروف بنفسه وليس عند واحد منهم دليل على مذهبه وأنت فاستفت قلبك فيما يأتيك فهو غرضك الذى يجب اعتقاده وهو الذى كلفت اياه والله يجعلنا واياك من أهل الحقيقة واليقين وقد ذهب بعض الاسلام الى ان الله تعالى يوصف بالقدرة على اجتماع المتقابلين وشبهتهم ان قضى العقل منا بامتناع ذلك انما هو شئ طبع عليه العقل ولو طبع طبعا يقضى بامكان ذلك لما أنكر ذلك ويجوزه ولا يلزمهم ان لا يكون للعقل طبيعة محصلة ولا للموجودات ولا يكون الصدق الموجود فيه تابعا لوجود الموجودات واما المتكلمون فاستحيوا من هذا القول ولو ركبوه لكان أحفظ لوضعهم من الابطالات الواردة عليهم فى هذا الباب من خصومهم لانهم يطلبون بالفرق بين ما أثبتوا من هذا الجنس و بين ما نفوه فيعسر عليهم بل لا يجدون الا أقاويل موهمة ولذلك تجد من حرق فى صناعة الكلام قد لجأ أن ينكر الضرورة التى بين الشرط والمشروط و بين الشئ وحده و بين الشئ وعلته و بين الشئ ودليله وهذا كله لا يجوز الا فى رأى السوفسطائيين ولا معنى له والذى فعل هذا من المتكلمين هو أبو المعالى والقول الكلى الذى يحل هذه الشكوك ان الموجودات تنقسم الى متقابلات والى متناسبات فلو جاز ان تفترق المتناسبات لجاز ان تجتمع المتقابلات لكن لا تجتمع المتقابلات ولا تفترق المتناسبات هذه حكمة الله فى الموجودات وسنته فى المصنوعات ولن تجد لسنة الله تبديلا و بادراك هذه الحكمة كان العقل عقلا فى الانسان و وجودها هكذا فى العقل الأزلى كان علة وجودها فى الموجودات ولذلك العقل ليس بجائز فيمكن ان يخلق على صفات مختلفة كما توهم ذلك ابن حزم (المسئلة الثامنة عشر) فى تعجيزهم عن اقامة الدليل العقلى على ان النفس الانسانى جوهر روحانى الى قوله ولهم فيها براهين كثيرة بزعمهم (قلت) هذا كله ليس فيه الا حكاية مذهب الفلاسفة فى هذه القوى وتصويره الا انه اتبع فيه ابن سينا وهو يخالف الفلاسفة فى انه يضع فى الحيوان قوة غير القوة المتخيلة يسميها وهمية عوض الفكرية فى الانسان و يقول ان اسم المتخيلة قد تطلقه القدماء على هذه القوة واذا أطلقوه عليها كانت المتخيلة فى الحيوان بدل المفكرة

القسرية وأبطأ فى الطبيعية من غير انقطاع (لا يقال) الاختلاف فى السرعة والبطء يكون متفاوتا بحسب الشدة وليس الكلام فيه بل فى التفاوت بحسب العدة والمدة (لانا نقول) اللازم من الدليل هو ثبوت التفاوت بين الحركتين ولم يلزم أن يكون ذلك التفاوت بحسب العدة والمدة حتى يلزم الانقطاع وما المانع من أن يكون ذلك التفاوت بحسب السرعة والبطء واتحاد القوة بحسب الاعتبارين لا ينافى وقوع التفاوت باعتبار آخر (فان قلت) التفاوت بحسب الشدة يستدعى التفاوت بحسب العدة والمدة وحينئذ يلزم انقطاع حركة الكبير فى القسرية والصغير فى الطبيعية فتكون متناهية فيلزم انقطاع حركة الصغير فى القسرية والكبير فى الطبيعية وذلك لانه اذا وقع التفاوت بين الحركتين فى الشدة أى السرعة فاما أن يكون زمانهما واحدا أولا فعلى الاول يقع التفاوت فى العدة لان الاسرع يكون عدد حركاته أكثر قطعا وعلى الثانى يقع التفاوت فى المدة (قلت) نعم ان التفاوت بحسب الشدة يستلزم التفاوت بحسب العدة أو المدة لكنا نقول يجوز أن تكون الحركتان غير متناهيتين فى المدة ويكون التفاوت بينهما بحسب الشدة أى السرعة فاذا جزئت حركة الجسمين الى أجزاء متساوية بحسب المسافة كانت حركة الاسرع أكثر عددا من حركة الابطأ ولا يلزم منه انقطاع الحركة كما فى دورات المعدل وفلك البروج بل انما يلزم ذلك اذا طبقت آحاد احداهما بآحاد الاخرى وذلك يتوقف على اجتماعهما فى الوجود دفعة فى الخارج أو على وجودهما فى الذهن على سبيل التفصيل وكل منهما محال (وأما ثالثا) فلان ما ذكر من الدليل انما يجرى فى قوة حالة فى جسم لا معاوقة فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبائع فى الاجسام العنصرية ولم قلتم ان القوى البدنية كذلك ولم لا يجوز أن لا تكون منقسمة بانقسام محالها وان تكون طبائع بسائط الابدان معاوقة عن تأثيرات تلك القوى فلا تكون نسبة الحركتين فى التحريك الطبيعى على نسبة القوتين لان قوة الكل وان كانت ضعف قوة الجزء لكن معاوق الكل ضعف معاوق الجزء فينجبر نقصان القوة بنقصان المعاوق هذا وقد ذكر فى ضعفه وجوه أخر لا حاجة للاطناب بذكرها بعد حصول المقصود بما

ذكرنا (ومنها) ان الابدان الحيوانية مؤلفة من العناصر فلو أعادها الله تعالى لوجب أن يعيدها مؤلفة من هذه العناصر والا لم يكن ذلك اعادة البدن الذي كان بل احداثا لبدن آخر واذا ثبت أن تلك الابدان لابد أن تكون مؤلفة من العناصر الاربعة فلابد وان يحصل فيما بينها فعل وانفعال حتى يتكون البدن الانساني واذا كان كذلك وجب حصول الموت لامحالة لان الحرارة الغريزية والحرارة الحاصلة من الحركات

النفسانية والبدنية دائما تعملان في تقليل الرطوبة وقلة الرطوبة تؤدي الى الموت

(والجواب) انالانسلم ان البدن مركب من العناصر الاربعة بل هو عندنا عبارة عن أجزاء جسمانية يخلق الله تعالى فيها صفات مخصوصة من الحياة والعلم والقدرة ولا نقول بالمزاج والفعل والانفعال أصلا فان ادعيتم ذلك طالبناكم بالدلالة القاطعة على صحته وقصة القرع والانبيق لاتدل على تركبه منها لجواز أن يكون حصول صور العناصر في أجزاء البدن بعد التفرق والانحلال من غير أن يكون مصورا بتلك الصور سابقا ثم ان سلمنا ذلك فلا نسلم أن تأثير الحرارة في الرطوبة لابد وان يتأدى الى الموت وانما يلزم ذلك لو لم تتمكن الغاذية من ابراد بدل مايتحلل من الرطوبات وهو ممنوع وزد بان القوة الغاذية اما أن تقوى على ابراد بدل مايتحلل من تلك الرطوبات أو لا تقوى عليه وأياما كان يلزم أخذ الرطوبة الغريزية بعد مدة معتد بها في الانتقاص والاضمحلال بالكلية أما اذا لم تقوعليه فلما ذكرناه في الدليل (وأما اذا قويت عليه) فلان مايتحلل من الرطوبة بعد مدة معتد بها أكثر مما يتحلل في ابتداء الوجود لان مدة تأثير الحرارة بعد زمان طويل أطول من مدة تأثيرها في ابتداء الوجود فيكون فعلها حينئذ أقوى من فعلها في ابتداء الوجود لما تقرر أن المؤثر الضعيف يكون أقوى فعلا من المؤثر القوي اذا كان مدة فعله أطول من مدة فعل القوي فكيف عند تساويهما في القوة فيكون التحليل بعد مدة مديدة أكثر من التحليل في ابتداء ان

وكانت في البطن الاوسط من الدماغ وذلك ان الحفظ والذكر هما اثنان بالفعل واحد بالموضوع والظاهر من مذهب القدماء ان المتخيلة في الحيوان هي التي تقضي على ان الذئب من الشاة عدو وعلى السخلة انها صديق وذلك ان المتخيلة هي قوة ادراكية فالحكم لها ضرورة من غير ان نحتاج الى ادخال قوة غير المتخيلة وانما كان يمكن ما قاله ابن سينا لو لم تكن القوة المتخيلة داركة فلا معنى لزيادة قوة غير المتخيلة في الحيوان وخاصة في الحيوان الذي له صنائع كثيرة بالطبع وذلك ان الخيالات في هذه غير مستفادة من الحس وكانها ادراكات متوسطة بين الصور المعقولة والمتخيلة وقد تلخص أمر هذه الصورة في الحس والمحسوس فلنعدل عن هذا في هذا الموضع ونرجع الى النظر فيما يقوله هذا الرجل في معاندة القوم (قال أبو حامد) البرهان الاول قولهم ان العلوم الى قوله وهذا الغير مشكك فيه (قلت) أما اذا أخذت المقدمات التي استعمل الفلاسفة في هذا الباب مهملة فان المعاندة التي ذكر أبو حامد تلزمها وذلك ان قولنا كل ما حل من الصفات في جسم فهو منقسم بانقسام الجسم فانه يفهم منه معنيان أحدهما ان يكون حد الجزء من تلك الصفة الحالة في الجزء من الجسم هو حد الكل مثل حال البياض في الجسم المبيض فان كل جزء من البياض الحال في الجسم المشار اليه يوجد حده وحد جميع البياض حدا واحدا بعينه والمعنى الثاني ان تكون الصفة متعلقة بجسم دون شكل مخصوص وهذه هي أيضا منقسمة بانقسام الجسم لا على ان مقدار حد الكل منها والجزء حد واحد بعينه مثل قوة الابصار الموجودة في البصر بل بمعنى انها تقبل الاقل والاكثر من قبل قبول موضوعها الاقل والاكثر ولذلك كانت قوة الابصار في الاصحاء أقوى منها في المرضى وفي الشباب أقوى منها في الهرم والتي تعم هاتين القوتين أنهما شخصيتان أعني التي تنقسم بالكمية ولا تنقسم بالماهية أعني أنها اما ان تبقى واحدة بالحد والماهية أو تتصل والتي تنقسم الى حد ما بالكمية وهي واحدة بالحد والماهية ولا تنقسم الى أي جزء اتفق وهذه كانها انما تخالف الاول في الاقل والاكثر وان الجزء الذاهب منه ليس فعله فعل الباقي فان فعل الذاهب من البصر الضعيف ليس يفعل فعل البصر الضعيف ويجتمعان بان اللون أيضا ليس ينقسم بانقسام موضوعه الى أي جزء اتفق وحد باق بعينه بل تنتهي القسمة الى حد ان انقسم اليه فسد اللون وانما الذي يحفظ القسمة دائما هو طبيعة المتصل بما هو متصل أعني صورة الاتصال فهذه المقدمة اذا وضعت هكذا كانت بينة بنفسها أعني ان كل ما يقبل القسمة بهذين النوعين من القسمة فمحله جسم من الاجسام وعكسه أيضا بين وهو ان كل ما هو في جسم فهو يقبل الانقسام باحد هذين النوعين من الانقسام واذا صح هذا فعكس نقيضه صادق ان كنت تعرف ما هو عكس النقيض وهو ان ما لا يقبل الانقسام باحد هذين الوجهين فليس يحل في جسم واذا أضيف الى هذا ما هو بين أيضا من أمر المعقولات الكلية وهو انها ليست تقبل الانقسام بواحد من هذين الوجهين اذ كانت ليست صورا شخصية فبين أنه يلزم عنه ان المعقولات ليس محلها جسما من الاجسام ولا القوة عليها قوة في جسم فلزم ان يكون محلها قوة روحانية تدرك ذاتها وغيرها وأما أبو حامد فلما أخذ النوع الواحد من نوعي الانقسام ونفاه عن المعقولات الكلية عاند بالقسم الثاني الموجود في قوة البصر وقوة التخيل فاستعمل في ذلك قولا سفسطائيا وعلم النفس أغمض وأشرف من أن يدرك بصناعة الجدل ومع هذا فانه لم يأت ببرهان ابن سينا على وجهه وذلك ان الرجل انما بنى برهانه على ان قال

ان المعقولات ان كانت حالة فى جسم فلا يخلو ان تحل منه فى شئ غير منقسم أو فى منقسم ثم أبطل ان يحل شئ فى غير منقسم من الجسم فلما أبطل هذا بقى ان يكون العقل ان كان يحل فى جسم ان يحل منه فى شئ غير منقسم ثم أبطل ان يحل من الجسم فى شئ منقسم فبطل ان يحل فى جسم أصلا فلما أبطل أبو حامد أحد القسمين قال لا يبعد ان تكون نسبة العقل الى الجسم نسبة أخرى وهو مبين أنه ان نسب الى الجسم فليس ههنا الا نسبتان اما نسبته اليه الى محل منقسم أو محل غير منقسم والذى يتم به هذا البرهان ان العقل ليس له ارتباط بقوة من قوى النفس كما يقول أرسطو فى بيان ان العقل مفارق فلنذكر أيضا العناد الثانى الذى أتى به فى الدليل الثانى الذى استدل به الفلاسفة بعد ان تعرف ان أدلتهم اذا نقلت من الصناعة التى تخصها صارت أعلى مراتبها من جنس الأقاويل الجدلية ولذلك كان كتابنا هذا الغرض منه انما هو التوقيف على مقدار الأقاويل المكتوبة فيه المنسوبة للفريقين واظهار أى القولين أحق بان ينسب صاحبه الى التهافت والتناقض (قال أبو حامد) دليل ثان قالوا ان كان الى قوله بل لعدم القدرة (قلت) كان هذا القول ليس بيانا منفردا بنفسه وانما هو تتميم القول المتقدم وذلك ان القول المتقدم وضع فيه ان العلم ليس ينقسم بانقسام محله وههنا وفى هذا القول تكلف بيانه باستعمال التقسيم فيه الى الاجزاء الثلاثة فالمعاندة الأولى هى باقية عليه وانما دخلت عليه المعاندة لانه لم يستوف المعنيين اللذين يقال عليهما الانقسام الهيولانى وذلك انهم لما نفوا عن العقل انقسامه بانقسام محله على النحو الذى تنقسم الاعراض بانقسام محالها وكان هنا نوع آخر من الانقسام الجسمانى وهو الموجود فى القوى الجسمية المدركة دخلت عليهم المعاندة من قبل هذه القوى وانما يتم البرهان اذا انتفى هذان النوعان من الانقسام عن العقل وبين ان كل ماله قوام بالجسم فلا بد له من أحد هذين النوعين من الانقسام وقد يشك فيما وجد فى الجسم بهذا النوع الآخر من الوجود أعنى الذى ليس ينقسم بانقسام موضوعه فى الحد هل هو مفارق لموضوعه أم لا فانا نرى أكثر أجزاء الموضوع تبطل ولا يبطل هذا النوع من الوجود أعنى الادراك الشخصى فنظن كما انه لا تبطل الصورة ببطلان الجزء او الاجزاء من موضوعها انها ليست تبطل ببطلان الكل وان بطلان فعل الصورة من قبل الموضوع هو بسببه بطلان فعل الصانع من قبل الآلة ولذلك ما يقول ارسطاطاليس ان الشيخ لو كان له عين كعين الشاب لأبصر كما يبصر الشاب يريد انه قد يظن ان الهرم الذى لحق الشيخ فى قوة الابصار ليس هو من قبل عدم القوة بل هو من قبل هرم الآلة ويستدل على ذلك ببطلان الآلة او أكثر اجزائها فى النوم والاغماء والسكر والامراض يبطل فيها ادراكات الحواس فانه لا يشك ان القوى ليست فى هذه الأحوال كاملة وبهذا يظهر فى أكثر الحيوانات التى اذا فصلت بنصفين تعيش وأكثر النبات هو بهذه الصفة مع انه ليس فيه قوة مدركة فالكلام فى أمر النفس غامض جدا وانما اختص الله به من الناس العلماء الراسخين فى العلم ولذلك قال تعالى مجيبا فى هذه المسئلة للجمهور عندما سألوه بان هذا الطور من السؤال ليس هو من أطوارهم فى قوله تعالى ويسئلونك عن الروح قل الروح من أمر ربى وما أوتيتم من العلم الا قليلا وتشبيه الموت بالنوم فى هذا المعنى فيه استدلال ظاهر فى بقاء النفس من قبل ان النفس يبطل فعلها فى النوم ببطلان آلتها ولا تبطل هى فيجب أن يكون حالها فى الموت كحالها فى النوم لان حكم الأجزاء واحد وهو دليل مشترك للجميع لائق بالجمهور فى اعتقاد الحق ومنبه للعلماء على السبيل التى منها يوقف على بقاء النفس وذلك بين من قوله تعالى الله يتوفى الأنفس حين موتها والتى لم تمت فى منامها (قال أبو حامد) دليل ثالث قولهم ان العلم لو حل فى جزء الى قوله الى الجملة (قلت) اما اذا سلم ان العقل ليس ينسب الى عضو مخصوص من الانسان وانه قد قام على ذلك برهان لانه ليس هذا من المعروف بنفسه فبين انه يلزم عنه أن لا يكون محله جسما من الاجسام وانه ليس يكون قولنا فى الانسان انه عالم كقولنا انه يبصر وذلك انه لما كان

الوجود (وأما ايراد القوة الغاذية) فسواء فى الوقتين فبالضرورة تأخذ الرطوبة الغريزية فى الانتقاص وهى غذاء للحرارة الغريزية فيكون نقصانها سببا لنقصان الحرارة الغريزية ونقصان الحرارة الغريزية سبب لكثرة الرطوبات الغريبة لان الحرارة الغريزية اذا ضعفت ضعفت عن اصلاح الرطوبات الغريبة وهضمها فتكثر لذلك الرطوبات الغريبة وكثرة الرطوبات الغريبة سبب لنقصان الحرارة الغريزية ولا تزال تتأكد هذه الاسباب بعضها بالبعض الى أن ينتهى الامر الى فناء الرطوبات الغريزية فتفنى الحرارة الغريزية لكون الرطوبات الغريزية مركبها ومحلها ويحصل الموت حينئذ بالضرورة ولا يخفى عليك أن هذا مبنى على تأثير القوى والطبائع فيما يترتب عليها من الافعال

بينا بنفسه انه يبصر بعض وبخصوص كان بينا أنا اذا انسدنا اليه الابصار مطلقا فانه يجور على عادة العرب وغيرها من الأمم فى ذلك وأما اذا لم يكن للعقل عضو يخصه فبين ان قولنا فيه عالم ليس هو من قبل ان جزأ منه عالم لكن كيف ما كان الامر فى ذلك هو غير معلوم بنفسه وذلك انه ليس يظهر ان ههنا عضوا خاصا من عضو من الاعضاء كالحال فى قوة التخيل والفكر والذكر وذلك ان مواضع هذه معلومة من الدماغ (قال أبو حامد) دليل رابع ان كان العلم الى قوله كما فى البهائم (قلت) هذا الذى حكاه عن الفلاسفة ههنا ليس يلزم عنه الا ان العلم ليس يحل الجسم حلول اللون فيه وبالجملة سائر الاعراض لانه ليس يحل جسما اصلا وذلك ان امتناع محل العلم من ان يقبل الجهل بالشئ والعلم به بدل ضرورة على اتحاده فان الاضداد لا تحل فى محل واحد وهذا النوع من الامتناع يوجد لسائر الصفات التى هى ادراكات وغير ادراكات والذى يخص محل العلم من القبول انه يدرك المتضادات معا اعنى الشئ أو ضده وذلك لا يمكن أن يكون الا بادراك غير منقسم فى محل غير منقسم فان الحاكم هو واحد ضرورة ولذلك قيل ان العلم بالاضداد علم واحد فهذا النحو من القبول هو الذى يخص النفس ضرورة لكن قد تبين عندهم ان هذه هى حال الحس المشترك الحاكم على الحواس الخمس وهو عندهم جسمانى ولذلك ليس فى هذا دليل على ان العقل ليس يحل جسما الا انا قد قلنا ان الحلول يكون على نوعين حلول صفات غير مدركة وحلول صفات مدركة والذى عارضهم به فى هذا القول صحيح وهو ان النفس النزوعية لا تنزع الى المتضادات معا وهى مع هذا جسمانية ولست أعلم احدا من الفلاسفة احتج فى هذا على اثبات بقاء النفس الا من لا يعبأ بقوله وذلك ان خاصة كل قوة غير مدركة ان لا يجتمع فى ادراكها النقيضان كما ان خاصة المتضادين خارج النفس ان لا يجتمعا فى موضوع واحد فهذا تشترك فيه القوى المدركة مع القوى الغير المدركة وتختص القوى المدركة انها تحكم على الاضداد الموجودة معا اى يعلم احدهما بعلم الثانى وتختص القوى الغير النفسانية انها تنقسم بانقسام الجسم فتوجد فى الاجزاء المختلفة من الجسم الواحد الاضداد معا الا فى جزء واحد والنفس لما كان محلها لا ينقسم هذا الانقسام لم يعرض لها ان يوجد فيها النقيضان معا فى جزأين من المحل ولذلك كانت هذه الاقاويل كلها أقاويل من لم يحصل آراء القوم فى هذه الاشياء فما أبعد فهم من يحمل الدليل على بقاء النفس انها لا تحكم على المتناقضات معا لانه انما ينتج من ذلك ان محلها واحد غير منقسم وما الدليل على ان المحل الغير المنقسم انقسام الاعراض انه غير منقسم أصلا (قال أبو حامد) دليل خامس قولهم ان كان العقل الى قوله لا تدرك نفسها (قلت) أما العناد الاول وهو قوله انه يجوز ان تخرق العادة فيبصر المبصر ذاته فقول فى نهاية السفسطة والشعوذة وقد تكلمنا فى هذا فيما سلف وأما العناد الثانى وهو قوله انه لا يبعد ان يكون ادراك جسمانى يدرك نفسه فله اقناع ما ولكن اذا عرف الوجه الذى حركهم الى هذا علم امتناع هذا وذلك ان الادراك هو شئ يوجد بين فاعل ومنفعل وهو المدرك والمدرك ويستحيل ان يكون الحس فاعلا ومنفعلا له من جهة واحدة فاذا وجد فاعلا ومنفعلا فمن جهتين أعنى ان الفعل يوجد له من جهة الصورة والانفعال من قبل الهيولى فكل مركب لا يعقل ذاته لان ذاته يكون غير الذى به يعقل لانه انما يعقل بجزء من ذاته ولان العقل هو المعقول فلو عقل المركب ذاته لعاد المركب بسيطا وعاد الكل هو الجزء وذلك كله مستحيل وهذا القول اذا ذكر ههنا كان مقنعا واذا كتب على الترتيب البرهانى وهو ان يقدم له من النتائج ما يجب تقديمه أمكن ان يعود برهانيا * دليل سادس * (قال أبو حامد) قالوا لو كان العقل الى قوله ليس كذلك (قلت) اما اعتراضه على ان ما هو جسم أو قوة فى جسم فليس يعقل ذاته بدليل ان الحواس هى قوى مدركة فى أجسام وهى لا تعقل ذاتها فان هذا من باب الاستقراء الذى لا يفيد اليقين وتشبيهه بالاستقراء المستعمل فى ان كل حيوان يحرك فكه الاسفل فليس هو له مرى مثله من جهة وهو مثله من جهة أما المخالفة له فلأن

وقد عرفت ضعف هذا المبنى فيما سبق فتذكر والكل عندنا بخلق الفاعل المختار فيجوز ان لا يتحلل شئ من أجزاء البدن بالحرارة وان تحلل أورد قدر ما تحلل دائما فلا يلزم الموت ضرورة ومنها ان المعاد الجسمانى على ما اخبر به الانبياء عليهم الصلاة والسلام يتضمن دوام الحياة مع دوام الاحتراق وذلك خارج عن طور العقل (والجواب) انا لا نسلم خروجه من طور العقل وانما يلزم ذلك لو كانت الحياة مشروطة باعتدال المزاج وهو ممنوع بل هى صفة يخلقها الله تعالى فى الجسم من غير اشتراط بشرط غايته انه تعالى أجرى عادته بخلقها عند اعتدال المزاج فاذا خرق العادات فى زمان خرق العادة يخلقها بدون اعتدال المزاج واذا لم تكن مشروطة به لم يبق الا الاستبعاد وهو لا يفيد فى أمثال هذه المقامات وحكى

الواضح بالاستقراء أن كل حيوان يحرك فكه الاسفل فهذا استقراء ناقص من قبل انه لم يستقرف فيه
جميع الحيوانات وأما الواضح أن كل حاسة فهي لا تدرك ذاتها فهو لعمري استقراء مستوف اذ كان
ليس ههنا حاسة سوى الحواس الخمس وأما الحكم من قبل ما نشاهد من أمر الحواس ان كل قوة مدركة
ليست في جسم فهو شبيه بالاستقراء الذي يحكم من قبله أن كل حيوان فهو يحرك فكه الاسفل لان
الواضح لهذا كما انه لم يستقرئ جميع الحيوانات كذلك الواضح ان كل قوة مدركة فليست في الجسم من
قبل ان الامر في الحواس لم يستقرئ جميع القوى المدركة وأما ما حكى عنهم من ان العقل لو كان في جسم
لأدرك الجسم الذي هو فيه عند ادراكه فكلام غث ركيك وليس من أقاويل الفلاسفة وذلك انه انما
كان يلزم هذا لو كان كل من أدرك وجود شئ أدركه بحده وليس الامر كذلك لانا ندرك النفس
وأشياء كثيرة ولسنا ندرك حدها ولو كنا ندرك حد النفس مع وجودها بالضرورة نعلم من حدها انها
في جسم أو ليست في جسم لانها ان كانت في جسم كان الجسم ضرورة مأخوذا في حدها وان لم تكن في
جسم لم يكن الجسم مأخوذا في حدها فهذا هو الذي ينبغي أن يعتقد في هذا وأما معاندة أبي حامد هذا
القول بان الانسان يشعر من أمر النفس انها في جسمه وان كان لا يتميز له العضو الذي هي فيه من الجسم
فهو لعمري حق وقد اختلف القدماء في هذا المكان ليس علمنا بانها في الجسم هو علم بان لها قواما بالجسم
فان ذلك ليس بينا بنفسه وهو الامر الذي اختلف فيه الناس قديما وحديثا لان الجسم ان كان بمنزلة
الآلة فليس لها قوام به وان كان بمنزلة محل العرض للعرض لم يكن له وجود الا بالجسم ◉ دليل سابع
(قال أبو حامد) قالوا القوى الدراكة الى قوله يلزم ان يثبت اشكالها (قلت) هذا دليل قديم من أدلتهم
وتحصيله ان العقل اذا أدرك معقولا قويا ثم عاد بعقبه الى ادراك ما دونه كان ادراكه له أسهل وذلك
مما يدل على ان ادراكه ليس بجسم لانا نجد القوى الجسمية المدركة تتأثر عن مدركاتها القوية تأثيرا
يضعف به ادراكها حتى لا يمكن فيها أن تدرك الهيئة الادراك بأثر ادراكها القوية الادراك والسبب
في ذلك ان كل صورة تحل في جسم حلولها فيه يكون بتأثر ذلك الجسم عنها عند حلولها فيه لانها مخالفة
ولا بد والا لم تكن صورة في جسم فلما وجدوا قابل المعقولات لا يتأثر عن المعقولات قطعوا على ان
ذلك القابل ليس بجسم وهذا لا عناد له فان كل ما يتأثر من المحال من حلول الصور فيه تأثيرا موقفا
او متأثرا قليلا كان أو كثيرا فهو جسماني ضرورة وعكس هذا أيضا صحيح وهو أن كل ما هو جسماني
فهو متأثر عن الصورة الحاصلة فيه وقدر تأثيره هو على قدر مخالفة تلك الصورة للجسم والسبب في
هذا أن كل كون فهو تابع لاستحالة فلو حلت صورة في جسم بغير استحالة لأمكن ان توجد صورة
جسمانية لا يتأثر عنها المحل عند حصولها ◉ دليل ثامن ◉ (قال أبو حامد) قالوا أجزاء البدن الى قوله
يقينا (قلت) اما اذا وضع ان القوى المدركة موضوعها هو الحار الغريزي وكان الحار الغريزي يدركه
النقص بعد الاربعين فقد ينبغي أن يكون العقل في ذلك كسائر القوى أعني انه يلزم أن يكون
موضوعه الحار الغريزي للشيخ بشيخوخته وأما ان توهم ان الموضوعات مختلفة للعقل والحواس فليس
يلزم ان يستوي أعمارها ◉ دليل تاسع (قال أبو حامد) قالوا كيف يكون الانسان الى قوله واعتراضه عليه
(قلت) هذا دليل لم يستعمله أحد من القدماء في بقاء النفس وانما استعملوه في أن في الاشخاص
جوهرا باقيا من الولادة الى الموت وان الاشياء ليست في سيلان دائم كما اعتقد ذلك كثير من القدماء
حتى اضطر أفلاطون الى ادخال الصور فلا معنى للتشاغل بذلك واعتراض أبي حامد على هذا الدليل
صحيح ◉ دليل عاشر (قال أبو حامد) قالوا القوة العقلية الى قوله في وجهه ما ذكرناه (قلت) معنى ما حكاه
عن الفلاسفة من هذا الدليل هو أن العقل يدرك من الأشخاص المتفقة في النوع معنى واحدا
يشترك فيه وهي ماهية ذلك النوع من غير أن ينقسم ذلك المعنى بما تنقسم به الاشخاص من حيث
هي اشخاص من المكان والوضع والمواد التي من قبلها تكثرت فيجب أن يكون هذا المعنى غير كائن

أن واحدا من منكري
الحشر أورد هذه الشبهة
على الاستاذ أبي اسحق
الاسفرائيني فأجابه بأن
مثل هذه الحالة موجودة
فيما بيننا وذلك لان الاطعمة
الغليظة تنطبخ بحرارة
المعدة وتنهري فيها بحيث
لا يحصل مثل ذلك
الانطباخ اذا جعل القدر
والطبخ انما يكون
بالحرارة فدل ذلك على ان
حرارة المعدة أقوى من حرارة
القدر التي تغلي أو تكون
قريبة منها ثم انا لا نتألم
بهذه الحرارة واذا جاز أن
لا تكون الحرارة القوية
مؤلمة فلأن يجوز بقاء
الحياة معها أولى وأيضا
حكى أن جالينوس شق
بطن حيوان بمناقشة
وأدخل اليد فيه وجعل
أصبعه في قلبه فما قدر على
امساك الاصبع فيه من
شدة حرارة القلب وأيضا
فانا نرى من الحيوانات
ما لا يتألم بالنار مثل النعامة
فانها تبلع الحديد المحمى

ولا فاسد ولا داهب بذهاب شخص من الاشخاص التى يوجد فيها هذا المعنى ولذلك كانت العلوم أزلية وغير كائنة ولا فاسدة الا بالعرض أى من قبل اتصالها بزيد وعمرو أى انها فاسدة من قبل الاتصال لا أنها فاسدة فى نفسها اذ لو كانت كائنة فاسدة لكان هذا الاتصال موجودا فى جوهرها ولكانت لا تجتمع فى شئ واحد قالوا واذا تقرر هذا من أمر العقل وكان فى النفس وجب أن تكون النفس غير منقسمة بانقسام الاشخاص وأن تكون أيضا معنى واحدا فى زيد وعمرو وهذا الدليل فى العقل قوى لان العقل ليس فيه من معنى الشخصية شئ وأما النفس فانها وان كانت مجردة من الاعراض التى تعددت بها الاشخاص فان المشاهير من الحكماء يقولون ليس تخلو من طبيعة الشخص وان كانت مدركة والنظر هو فى هذا الموضع وأما الاعتراض الذى اعترض عليهم أبو حامد به فهو راجع الى أن العقل هو معنى شخصى والكلية عارضة له ولذلك يشبه نظره الى المعنى المشترك فى الاشخاص بنظر الحس الواحد مرارا كثيرة فانه واحد عنده لانه معنى كلى فالحيوانية مثلا فى زيد هى بعينها بالعدد التى أبصرها فى خالد وهذا كذب فانه لو كان هذا هكذا لما كان بين ادراك الحس وادراك العقل فرق ولم ينقل كلامه الى ههنا لما فيه من التطويل وكذلك قال أبو حامد بعد هذا بان الفلاسفة على أن النفس يستحيل عليها العدم بعد الوجود دليلين (أحدهما) ان النفس ان عدمت لم يخل عدمها من ثلاثة أحوال اما أن تعدم مع عدم البدن واما ان تعدم من قبل ضد موجود لها أو تعدم بقدرة القادر وباطل أن تعدم بعدم البدن فانها مفارقة للبدن وباطل أن يكون لها ضد فان الجوهر المفارق ليس له ضد وباطل أن تتعلق قدرة القادر بالعدم على ما سلف واعترضهم هو بانا لا نسلم انها مفارقة للبدن وأيضا فان المختار عند ابن سينا أن تكون النفوس متعددة بتعدد الأبدان لان كون النفس واحدة بالعدد من كل وجه فى جميع الاشخاص تلحقه محالات كثيرة منها أن يكون اذا علم زيد شيئا أعلمه عمرو واذا جهله عمرو جهله زيد الى غير ذلك من المحالات التى تلزم هذا الوضع فهو يرد على هذا القول بانها اذا كانت متعددة بتعدد الاجسام لزم أن تكون مرتبطة بها فتفسد ضرورة بفساد الاجسام وللفلاسفة أن يقولوا انه ليس يلزم اذا كان شيئان بينهما نسبة علاقة ومحبة مثل النسبة التى بين العاشق والمعشوق ومثل النسبة التى بين الحديد وحجر المغناطيس أن يكون اذا فسد أحدهما فسد الآخر ولكن للمنازع أن يسألهم عن المعنى الذى تشخصت به النفوس وتكثرت كثرة عددية وهى مفارقة للمواد فان الكثرة العددية الشخصية انما أتت من قبل المادة لكن لمن يدعى بقاء النفس وتعددها أن يقول انها فى مادة لطيفة وهى الحرارة النفسانية التى تفيض من الاجرام السماوية وهى الحرارة التى ليست هى نارا ولا فيها مبدأ نار بل فيها النفوس المخلقة للاجسام التى ههنا والنفوس التى تحل فى تلك الاجسام فانه لا يختلف أحد من الفلاسفة ان فى الاسطقسات حرارة سماوية وهى حاملة للقوى المكونة للحيوان والنبات لكن بعضهم يسمى هذه قوة طبيعية سماوية وجالينوس يسميها القوة المصورة ويسميها أحيانا الخالق ويقول انه يظهر ان ههنا صانعا للحيوان حكيما مخلقا له وان هذا يظهر له من التشريح فاما أين هو هذا الصانع وما جوهره فهو أجل من ان يعلمه الانسان ومن ههنا يستدل أفلاطون على ان النفس مفارقة للبدن لانها هى المخلقة له والمصورة ولو كان البدن شرطا فى وجودها لم تخلقه ولا صورته وهذه النفس أظهر ما هى أعنى المخلقة فى الحيوان الغير المتناسل ثم بعد ذلك فى المتناسل فانا كما نعلم ان النفس هى معنى زائد على الحرارة الغريزية اذ كانت الحرارة عبا هى حرارة ليس من شأنها ان تفعل الافعال المنتظمة المعقولة كذلك نعلم ان الحرارة التى فى البرودة ليس فيها كفاية فى التخليق والتصوير والاختلاف عندهم فى ان فى الاسطقسات نفوسا مختلفة لنوع نوع من الانواع الموجودة من الحيوان والنبات والمعادن وكل محتاج فى كونه وبقائه الى تدبير وقوى حافظة له وهذه النفوس اما ان تكون كالمتوسطة بين نفوس الاجرام السماوية وبين النفوس التى ههنا فى الاجسام المحسوسة

والسمندونانه يعيش فى النار فدلتنا هذه الاشياء على ان شدة الحرارة لا تنافى الحياة (ومنها) أن الادلة دلت على ان النفس تحدث بطريق الوجوب من المبدأ المفارق بشرط حدوث المزاج والبدن المستعد لقبول تدبيرها وتبقى بعد فناء البدن وخرابه فمتى حدث بدن وجب أن يحدث من المبدأ المفارق نفس متعلقة به فلو تعلقت بذلك البدن نفس من النفوس الباقية أيضا لزم تعلق نفسين ببدن واحد وانه محال (والجواب) ان ماذكر مبنى على أصل الايجاب وقد سبق ما فيه والا فعلى رأينا يجوز ان يحدث بدن من غير ان تحدث نفس مدبرة له بل تكون نفسه المدبرة له فى النشأة الاولى متعلقة به فى النشأة الاخرى ومدبرة له فيها (ومنها) ان الغرض من تعلق النفس بالبدن أن يكون آلة لها فى اكتساب الكمالات فاذا

ويكون لها ولا بد على النفوس التي ههنا والابدان تسلط ومن ههنا نشأ القول بالجن أو تكون هي
بذاتها هي التي تتعلق بالابدان التي تكونها الشبه التي بينها واذا فسدت الابدان عادت الى مادتها
الروحانية وأجسامها اللطيفة التي لا تحس وما أعلم أحدا من الفلاسفة القدماء يقول هذا الان من
أصولهم ان المفارقات لا تغير المواد تغييرا استحالة بذواتها وأولا اذ المحيل هو ضد المستحيل بل قال به
بعض فلاسفة الاسلام وهذه المسئلة هي من أعوص المسائل التي في الفلسفة ومن أقوى ما يستشهد به
في هذا الباب أن العقل الهيولاني يعقل أشياء لا نهاية لها في المعقول الواحد ويحكم عليها حكما كليا وما
جوهره هذا الجوهر فهو غير هيولاني أصلا ولذلك يحمد ارسطاطاليس فيثاغورس في وضعه المحرك
الاول عقلا أي صورة بريئة من الهيولى ولذلك لا ينفعل عن شيء من الموجودات لان سبب الانفعال
الهيولى والامر في هذا في القوى القابلة كالامر في القوى الفاعلة لان القوى القابلة ذوات المواد هي
التي تقبل أشياء محدودة * ولما فرغ من هذه المسئلة أخذ يزعم أن الفلاسفة ينكرون حشر الاجساد
وهذا شيء ما وجد لواحد ممن تقدم فيه قول والقول بحشر الاجساد أقل ما له منتشرا في الشرائع ألف
سنة والذين تأدت الينا عنهم الفلسفة دون هذا العدد من السنين وذلك أن أول من قال بحشر الاجساد
هم أنبياء بني اسرائيل الذين أتوا بعد موسى عليه السلام وذلك بين من الزبور ومن كثير من الصحف
المنسوبة لبني اسرائيل وثبت أيضا ذلك في الانجيل وتواتر القول به عن عيسى عليه السلام وهو قول
الصابئة وهذه الشريعة قال أبو محمد بن حزم انها أقدم الشرائع بل القوم يظهر من أمرهم انهم أشد
الناس تعظيما لها وايمانا بها والسبب في ذلك انهم يرون انها تنحو نحو تدبير الناس الذي به وجود
الانسان بما هو انسان وبلوغه سعادته الخاصة به وذلك انها ضرورية في وجود الفضائل الخلقية
للانسان والفضائل النظرية والصنائع العملية وذلك انهم يرون ان الانسان لا حياة له في هذه الدار
الا بالصنائع العملية ولا حياة له في هذه الدار ولا في الدار الآخرة الا بالفضائل النظرية وانه ولا واحد
من هذين يتم ولا يبلغ اليه الا بالفضائل الخلقية وان الفضائل الخلقية لا تتمكن الا بمعرفة الله تعالى
وتعظيمه بالعبادات المشروعة لهم في ملة ملة مثل القرابين والصلوات والأدعية وما يشبه ذلك من
الاقاويل التي تقال في الثناء على الله تعالى وعلى الملائكة والنبيين ويرون بالجملة أن الشرائع هي
الصنائع الضرورية المدنية التي تؤخذ مبادئها من العقل والشرع ولا سيما ما كان منها عاما لجميع
الشرائع وان اختلفت في ذلك بالاقل والاكثر ويرون مع هذا انه لا ينبغي أن يتعرض بقول مثبت أو
مبطل في مبادئها العامة مثل هل يجب أن يعبد الله أو لا يعبد وأكثر من ذلك هل هو موجود أم ليس
بموجود وكذلك يرون في سائر مباديه مثل القول في السعادة الاخيرة وفي كيفيتها لان الشرائع كلها
اتفقت على وجود أخروي بعد الموت وان اختلفت في صفة ذلك الوجود كما اتفقت على معرفة وجوده
وصفاته وأفعاله وان اختلفت فيما تقوله في ذات المبدا وأفعاله بالاقل والاكثر وكذلك هي متفقة في
الافعال التي توصل الى السعادة التي في الدار الآخرة وان اختلفت في تقدير هذه الافعال فهي بالجملة
لما كانت تنحو نحو الحكمة بطريق مشترك للجميع كانت واجبة عندهم لان الفلسفة انما تنحو
نحو تعريف سعادة لبعض الناس العقلاء وهو من شأنه أن يتعلم الحكمة والشرائع تقصد تعليم
الجمهور عامة ومع هذا فلا نجد شريعة من الشرائع الا وقد نبهت بما يخص الحكماء وعنيت بما يشترك
فيه الجمهور ولما كان الصنف الخاص من الناس انما يتم وجوده وتحصيل سعادته بمشاركة
الصنف العام كان التعليم العام ضروريا في وجود الصنف الخاص وفي حياته أما في وقت صباه
ومنشئه فلا يشك أحد في ذلك وأما عند نقلته الى ما يخصه فمن ضرورته أن لا يستهين بما نشأ عليه وأن
يتأول لذلك أحسن تأويل وأن يعلم أن المقصود بذلك التعليم هو ما يعم لا ما يخص وانه ان صرح بشك
في المبادي الشرعية التي نشأ عليها أو بتأويل أنه مناقض للانبياء صلوات الله عليهم أجمعين

حصلت تلك الكمالات كان وجود الآلة بعد ذلك كلا ووبالا عليها وكان منقصا لكمال اللذات ومنغصا للبهجة والسعادة فالاعادة غير لائقة بحكمة الحكيم تعالى وأيضا النفس المتخلصة عن علاقة البدن تكون خارجة عن ظلمة البدن وكثافته وأنواع عوارضه المؤلمة الى ضياء التجرد ولطافته والبراءة عن العوارض المؤلمة فيكون التذاذها بهذا الخلاص فوق التذاذ الانسان بالخروج عن الحبس المظلم المؤلم فكما ان من خرج عن الحبس الموصوف لا يعود اليه فكذا هنا (والجواب) أنا لا نسلم أن البدن على الاطلاق وبال على النفس بل البدن الذي يكون سليما عن الآفات من كل الوجوه على الوجه الذي أخبرت عنه الانبياء يكون سببا لزيادة الالتذاذ وكمال الابتهاج واذا كانت الابدان كذلك لم يكن

وصارف عن سبيلهم فانه أحق الناس بأن ينطلق عليه اسم الكفر ويوجب فى الملة التى نشأ عليها
عقوبة الكفر ويجب عليه مع ذلك أن يختار أفضلها فى زمانه وان كانت كلها عنده حقا وان يعتقد أن
الافضل ينسخ بما هو أفضل منه ولذلك أسلم الحكماء الذين كانوا يعلمون الناس بالاسكندرية لما وصلتهم
شريعة الاسلام وتنصر الحكماء الذين كانوا بالاد الروم لما وصلتهم شريعة عيسى عليه السلام ولا يشك
أحد انه كان فى بنى اسرائيل حكماء كثيرون وذلك ظاهر من الكتب التى تلفى عند بنى اسرائيل المنسوبة
الى سليمان عليه السلام ولم تزل الحكمة أمرا موجودا فى أهل الوحى وهم الانبياء ولذلك أصدق كل
قضية هى ان كل نبى حكيم وليس كل حكيم نبيا ولكنهم العلماء الذين قيل فيهم انهم ورثة الأنبياء واذا
كانت الصنائع البرهانية فى مباديها المصادرات والأصول الموضوعة فبالحرى يجب أن يكون ذلك
فى الشرائع المأخوذة من الوحى والعقل وكل شريعة كانت بالوحى فالعقل يخالطها ومن سلم انه يمكن
ان يكون ههنا شريعة بالعقل فقط فانه يلزم ضرورة أن يكون أنقص من الشرائع التى استنبطت
بالعقل والوحى والجميع متفقون على أن مبادى العمل يجب أن تؤخذ تقليدا اذ كان لا سبيل الى
البرهان على وجوب العمل الا بوجود الفضائل الحاصلة عن الاعمال الخلقية والعملية فقد تبين من
هذا القول ان الحكماء بأجمعهم يرون فى الشرائع هذا الرأى أعنى أن يتقلد من الانبياء والواضعين
مبادى العمل والسنن المشروعة فى ملة ملة والممدوح عندهم من هذه المبادى الضرورية هو ما كان
منها أحث للجمهور على الاعمال الفاضلة حتى يكون الناشئون عليها أتم فضيلة من الناشئين على
غيرها مثل كون الصلوات عندنا فانه لا يشك فى أن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر كما قال الله
تعالى وأن الصلاة الموضوعة فى هذه الشريعة يوجد فيها هذا الفعل أتم منه فى سائر الصلوات الموضوعة
فى سائر الشرائع وذلك بما شرط فى عددها وأوقاتها وأذكارها وسائر ما شرط فيها من الطهارة ومن
التروك أعنى ترك الافعال والاقوال المفسدة لها وكذلك الامر فيما قيل فى المعاد فيها هو أحث على
الاعمال الفاضلة مما قيل فى غيرها ولذلك كان تمثيل المعاد لهم بالامور الجسمانية أفضل من تمثيله
بالأمور الروحانية كما قال الله تعالى مثل الجنة التى وعد المتقون تجرى من تحتها الانهار وقال النبى
عليه الصلاة والسلام فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وقال ابن عباس رضى
الله عنه ليس فى الدنيا من الآخرة الا الاسماء فدل على أن ذلك الوجود نشأة أخرى أعلى من هذا
الوجود وطور آخر أفضل من هذا الطور وليس ينبغى أن ينكر ذلك من يعتقد انا نرى الموجود
الواحد ينتقل من طور الى طور مثل انتقال الصور الجمادية الى أن تصير مدركة ذواتها وهى الصور
العقلية والذين شكوا فى هذه الاشياء وتعرضوا لذلك وأفصحوا به انما هم الذين يقصدون ابطال الشرائع
وابطال الفضائل وهم الزنادقة الذين يرون ان لا غاية للانسان الا التمتع باللذات هذا مما لا يشك أحد
فيه ومن قدر عليه من هؤلاء فلا يشك أن أصحاب الشرائع والحكماء بأجمعهم يقتلونه ومن لم يقدر عليه
فان تم الأقاويل التى يحتج بها عليه هى الدلائل التى تضمنها الكتاب العزيز وما قاله هذا الرجل فى
معاندتهم هو جيد ولا بد فى معاندتهم أن توضع النفس غير مائتة كما دلت عليه الدلائل العقلية
والشرعية وان توضع أن التى تعود هى أمثال هذه الاجسام التى كانت فى هذه الدار لا هى بعينها لان
المعدوم لا يعود بالشخص وانما يعود الموجود لمثل ما عدم لا لعين ما عدم كما بين أبو حامد ولذلك لا يصح
القول بالاعادة على مذهب من اعتقد من المتكلمين أن النفس عرض وأن الاجسام التى تعاد هى
التى تعدم وذلك أن ما عدم ثم وجد فانه واحد بالنوع لا واحد بالعدد بل اثنان بالعدد وبخاصة من يقول
منهم ان الاعراض لا تبقى زمانين وهذا الرجل كفر الفلاسفة بثلاث مسائل (أحدها) هذه وقد قلنا
كيف رأى الفلاسفة فى هذه المسئلة وانها عندهم من المسائل النظرية (والمسئلة الثانية) قولهم انه
لا يعلم الجزئيات وقد قلنا أيضا ان هذا القول ليس من قولهم (والثالثة) قولهم بقدم العالم وقد قلنا أيضا

للنفوس حاجة الى تدبيرها فيمكنها الانغماس فى لذاتها العقلية تارة والاستيفاء من اللذات الحسية أخرى ومعلوم أن الجمع بين السعادتين أقوى من الاقتصار على احداهما وهذا مخرج الجواب عن قولهم وأيضا فليتأمل (لا يقال) سلامة البدن عن الآفات من كل الوجوه غير معقول لان بقاءه انما هو بالاكل والشرب وهما لا يتصوران بدون حصول الامراض والاعراض (لانا نقول) لو سلم أن بقاءه انما هو بالاكل والشرب ولكن لا نسلم أنهما لا يتصوران بدون حصول الامراض والاعراض فان الاكل والشرب سبب لبقاء الحياة وصحة البدن واستقامة المزاج أولا وبالذات وسببيتهما للامراض والاعراض انما هو بالعرض وبواسطة وقوع فضلة من الغذاء غير منهضمة ولم لا يجوز ان

ان الذين يعنون بهذا الاسم ليس هو المعنى الذي كفرهم به المتكلمون وقال في هذا الكتاب انه لم يقل أحد من المسلمين بالمعاد الروحاني وقال في غيره ان الصوفية تقول به وعلى هذا ليس يكفر من قال بالمعاد الروحاني ولم يقل بالمحسوس اجماعا وجوز القول بالمعاد الروحاني وقد رأيت ان أقطع ههنا القول في هذه الاشياء والاستغفار من التكلم فيها ولولا ضرورة طلب الحق مع أهله وهو كما يقول جالينوس رجل واحد خير من ألف والتصدي الى أن يتكلم فيه من ليس من أهله ما تكلمت في ذلك علم الله بحرف وعسى الله أن يقبل العذر في ذلك ويقيل العثرة عنه وكرمه وجوده وفضله لا رب غيره * تم كتاب التهافت لابن رشد المالكي الاندلسي عرف بالحفيد وذلك في قسطنطينية في غرة جمادى الاولى سنة اثنتين وثلاثمائة وألف هجرية من نسخة في كتبخانة يكى جامع مكتوب عليها انها بخط طاشكبرى زاده مؤرخة سنة ثلاث وأربعين وتسعمائة وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

آمين

م

يزيل الله تعالى بفضله ورحمته تلك الفضلات الغير المنهضمة عن البدن قبل ان يصير الى حد يكون سببا للامراض والاعراض ولا يكون البدن حينئذ مع كونه سببا لاستيفاء اللذات الحسية المألوفة للنفس في حياتها الدنيا مانعا من استغراقها في اللذات العقلية الحقيقية فتكون النفس فائزة بالطائفتين جامعة بين السعادتين * جعلنا الله من السعداء الأبرار وحشرنا في زمرة الأخيار وعصمنا من زيغ الأباطيل والغواية عن سواء السبيل اللهم اجعلنا من المتبعين هداه ولا تجعلنا ممن اتخذ الهه هواه ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك أنت الوهاب منك المبدأ واليك المآب

﴿ يقول مصححه الراجي من الله غفر المساوي ابراهيم حسن الفيومي الزرباوي ﴾

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

ان خير ما فاه به الانسان الثناء على مولى الاحسان فالحمد لله على ما أنعم وعلم من التبيان ما لم نكن نعلم وأشكره والشكر منه واليه على نعمه الوافيه واحساناته المتواليه الكافيه وأصلي وأسلم على خير نبي جاء بكتاب مبين فيه مع ايجازه واعجازه نبأ الأولين والآخرين وحجج ظاهرة قاطعة وبراهين واضحة ساطعة وتبيين الحلال والحرام وتفاصيل الشرائع والأحكام وعلى آله الطيبين الطاهرين وأصحابه الباذلين نفائس نفوسهم في مرضاة رب العالمين ﴿ وبعد ﴾ فقد تم طبع هذا المؤلف البديع الحائل والمجموع الغريب قليل المثيل المشتمل على ثلاثة كتب من غرائب المؤلفات الصادرة عن فكرة علماء أجلة بالغين في العلم أعلى الكمالات أحدها تهافت الفلاسفة للامام ذي القدر الجليل العالي حجة الاسلام أبي حامد الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ الموضوع بصلب الجزء الاول من هذا المطبوع وثانيها تهافت الفلاسفة للمحقق الوحيد الامام محمد بن أحمد بن رشد المكي بأبي الوليد المتوفى سنة ٥٩٥ الذي ألفه معارضا للامام الغزالي في بعض المباحث الموضوع بصلب الجزء الثاني من هذا المطبوع وثالثها تهافت الفلاسفة للعلامة المحقق ذي الاستفادة والافاده المولى الامام الشهير بخوجه زاده المتوفى سنة ٨٩٣ الذي ألفه في التحكيم بين الامامين المشار اليهما الموضوع بهامش الجزأين المذكورين أفاض الله على الجميع سجال الاحسان وصب عليهم غيث الرحمة والرضوان فلقد أفادوا وأجادوا وصففوا وأجادوا ومن أبدع مؤلفاتهم وأجمع مصنفاتهم وأنفعها المأثورة وأعمالهم المشكوره هذه الكتب الموضحة المذكوره والاسفار الجليلة المسطوره التي كانت لعزتها لا تكاد توجد الا في خزائن الملوك ولا يقرب أن تنالها يد غني فضلا عن صعلوك فانها جديرة أن تكتب بالتبر بدل المداد والحبر كيف لا وقد كشفت عن خفي الحقائق وأظهرت غامض مشكلات الدقائق بالحجج القاطعة البالغه والبراهين الساطعة الدامغه وكان هذا الطبع الحسن الجميل والصنع الفائق الجليل بالمطبعة العامرة الشرفية الثابت محل ادارتها شارع الخرنفش من مصر المحميه وذلك على نفقة حضرة (الشيخ مصطفى البابي الحلبي وأخويه بمصر) وذلك في أوائل الاول من الربيعين سنة ١٣٢١ من هجرة سيد الثقلين صلى الله وسلم عليه وعلى آله السادة الاعلام ما آذن افتتاح باختتام وبزغ بدر التمام آمين

﴿ فهرست كتاب التهافت للامام الغزالى ﴾

﴿ تمت ﴾

3194